

PROLEGÓMENOS PARA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO DE TIEMPO

Alianza Editorial

PROLEGÓMENOS PARA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO DE TIEMPO

Martin Heidegger

PROLEGÓMENOS PARA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO DE TIEMPO

Traducción de Jaime Aspiunza

Alianza Editorial

Título original: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*
Curso de Marburgo, semestre de verano, 1925
Edición de Petra Jaeger

La publicación de esta obra se ha realizado con la ayuda del Goethe Institut.

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Maim, 1979
© de la traducción: Jaime Aspiunza Elguezábal, 2006
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2006
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-4774-8
Depósito legal: M. 2.869-2006
Fotocomposición e impresión: Fernández Ciudad, S. L.
Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)
Printed in Spain

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—*Thomas Jefferson*



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2571

ÍNDICE

PARTE PRINCIPAL
Análisis del fenómeno del tiempo y obtención del concepto de tiempo

SECCIÓN PRIMERA
Descripción preparatoria del campo en que se pone de manifiesto el fenómeno del tiempo

SECCIÓN SEGUNDA
Puesta al descubierto del tiempo

INTRODUCCIÓN

TEMA DE LAS LECCIONES Y MODO DE TRATARLO

§ 1. Naturaleza e historia: dominios de objetos para las ciencias

Antes de nada conviene hacerse una idea acerca del tema de estas lecciones y el modo de tratarlo, lo que espero resulte aclarando el subtítulo complementario: «Prolegómenos para una fenomenología de la historia y de la naturaleza». La expresión, tomada en sentido estricto, alude a lo que de antemano hay que decir y estipular. Se va a tratar, por lo tanto, de lo que previamente hay que exponer para que se pueda poner por obra una fenomenología de la historia y la naturaleza. Lo que eso sea —los prolegómenos— lo averiguaremos a partir de lo que tal fenomenología de la historia y la naturaleza pretenda ser.

Al nombrar los conceptos de historia y de naturaleza de entrada pensamos en los respectivos dominios de objetos investigados por los dos grupos principales de ciencias empíricas (ciencias de la naturaleza, y ciencias del espíritu, la cultura y la historia). Tendemos, por costumbre, a entender historia y naturaleza de la manera como las entienden las ciencias que de ellas se ocupan. De ese modo, sin embargo, nos resultan accesibles sólo en la medida en que lo son en cuanto objetos temáticos de dichas ciencias.

Mas no está estipulado que un dominio de objetos tenga que dar necesariamente también el campo de cosas[1] verdadero[2], sólo a partir del cual se recorta la temática de las ciencias. No está escrito que, por el hecho de que la ciencia de la historia trate de la historia, esta historia, tal como se entiende en la ciencia, tenga que ser necesariamente también la realidad histórica verdadera. Y, sobre todo, no está escrito que el conocimiento histórico de la realidad histórica sea capaz siempre de ver la historia en su historicidad. Pudiera ser que para el modo científico posible de alumbrar[3] un campo de cosas haya algo esencial que necesariamente le quede cerrado; es más, que le tenga que quedar cerrado, si la ciencia quiere responder a su cometido más propio. En el caso presente, ya esa separación entre dos dominios podría ser un indicador de que hay una trama de cosas *[Sachzusammenhang]* unitaria y originaria que permanece encubierta, y a la que jamás se podrá volver a llegar por más que se junten luego ambos dominios: naturaleza y espíritu en el todo de la existencia[4] humana.

Son las ciencias las primeras en dar lugar a la separación, al reducir historia y naturaleza a dominios de objetos. Ahora bien, lo que la fenomenología de la historia y la naturaleza ha de hacer precisamente es alumbrar la realidad tal como ella se muestra *antes de* cualquier pesquisa científica y en cuanto lo que se da de antemano para ésta: no fenomenología de las ciencias de la historia y la naturaleza, tampoco fenomenología de la historia y la naturaleza en cuanto objetos de las ciencias, sino alumbramiento fenomenológico del modo originario de ser y la constitución de ambas. Sólo así se establecerá una base adecuada para la teoría de las ciencias: es decir, una base que permita, primero, interpretar su génesis a partir de la experiencia preteórica; segundo, exponer el modo de acceso a la realidad

[1] *Sachfeld: Sach* va a ser en estas lecciones, ya en los términos existentes en alemán corriente, ya en los pergeñados por Heidegger, el indicador de *lo que es*, de *las cosas tal como son*, dicho sea en el sentido más amplio posible, que la fenomenología pretenderá reivindicar, el de su lema «¡a las cosas mismas!». Traducirlo es un calvario. Ténganse, pues, siempre en cuenta esa denotación y esta connotación a través de las diferentes variantes a que el discurso obliga. *(N. del T.)*

[2] *eigentlich:* se trata de uno de los términos que más frecuentemente aparece en estas lecciones, sin pretender ser un término técnico. Quiere decir «real, efectivo, de verdad»; digo, por lo tanto, *verdadero* en ese sentido, y no en cuanto «relativo a la verdad» en su acepción tradicional estricta, lo que en alemán sería *wahr.* Otra cosa es que luego cuaje en el concepto de *Eigentlichkeit,* tan importante en *Sein und Zeit.* Así pues, «verdadero» corresponde en principio siempre a *eigentlich. (N. del T.)*

[3] *Erschließungsart:* «modo de alumbrar», dicho sea en el sentido amplio de «explorar y descubrir». Como sea que *erschließen,* sin embargo, va a ser un término técnico, para atenerme a la versión que luego le daré, diría: «modo de abrir». (Véase nota 39 del cap. III de la Parte Principal; y nota 8 del cap. IV. *N. del T.*)

[4] *Dasein:* respecto de lo que significa en sentido estricto para Heidegger, véase nota 1 del cap. II de la Parte Principal. *(N. del T.)*

dada de antemano; y, tercero, caracterizar los conceptos que se vayan originando y formando en dicha investigación. Como en la realidad —naturaleza tanto como historia— sólo se puede penetrar saltando en cierto modo por encima de las ciencias, ese alumbrar la realidad verdaderamente filosófico, precientífico, resulta ser lo que yo llamo una *lógica productiva*, esto es, un alumbrar previo, penetrando conceptualmente en lo que serían posibles dominios de objetos para las ciencias. Y no, como hace la teoría tradicional de la ciencia, andar corriendo detrás del hecho concreto de una ciencia contingente, históricamente dada, investigando su estructura, sino una lógica que salte en el campo de cosas primario de una ciencia posible y, alumbrando la constitución de ser de dicho campo, ponga a disposición de esa ciencia la estructura fundamental de su posible objeto. Ése es el proceso de la *lógica originaria*, tal como lo expusieron Platón y Aristóteles —bien es verdad que sólo dentro de unos límites muy estrictos. Desde entonces se halla enterrado el concepto de lógica, y no ha vuelto a entenderse. La fenomenología tiene, pues, el cometido de hacer que se entiendan *antes de nada* los dominios de cosas, para que este entender previo sirva de base para la elaboración posterior de las ciencias.

Lo que la actual *crisis de las ciencias*, bien entendida, nos está diciendo es que no se penetra en los campos de cosas a través de la teoría de las ciencias de hecho existentes. De crisis de las ciencias se habla hoy en día en un doble sentido: por un lado, en el sentido de que el hombre actual —y, sobre todo, la juventud— cree haber dejado de tener una relación originaria con las ciencias. Si recordamos la discusión que siguió a la conferencia de Max Weber, nos hallamos verdaderamente desesperados con las ciencias y su sentido. Se considera que el punto de vista de Max Weber es el de la desesperación y el desvalimiento ante las ciencias; se desea dar un nuevo sentido a la ciencia y a la labor científica, y se propone hacerlo levantando sobre la ciencia una concepción del mundo [5], con lo cual se está construyendo una concepción mítica de la ciencia.

La verdadera crisis es la que se da en las propias ciencias, que consiste en que la relación fundamental de las ciencias particulares con las cosas que son su objeto de investigación se ha vuelto problemática, cuestionable [6]. La relación fundamental con las cosas se hace insegura, y eso impulsa la tendencia a reflexionar de antemano acerca de la estructura fundamental de esas cosas que son objeto de investigación, para así suprimir la inseguridad

[5] *Weltanschauung:* «concepción del mundo» o, como a veces también se dice, «cosmovisión» o «visión del mundo». *(N. del T.)*

[6] *fraglich:* posee ese doble sentido, «problemática, cuestionable». *(N. del T.)*

de los conceptos fundamentales de las respectivas ciencias o bien consolidar dichos conceptos fundamentales con un conocimiento originario de las cosas. Los auténticos progresos de las ciencias sólo se producen en este campo. La falta de tales crisis en las ciencias de la historia tiene por única razón el que no hayan siquiera alcanzado *el* punto que hay que alcanzar para que maduren las revoluciones.

La crisis actual que se da en todas las ciencias tiene sus raíces, por lo tanto, en la tendencia a recuperar de modo originario el respectivo dominio de objetos de cada ciencia, es decir, a penetrar en el campo de cosas que vaya a ser asunto posible de la investigación.

¿Qué cometido subyace en esta crisis general? ¿Qué es lo que hay que hacer? ¿Cómo es posible algo así?

La crisis sólo resultará fructífera para las ciencias y se podrá manejar con seguridad cuando se logre aclarar su sentido metódico-científico y se entienda que el poner al descubierto el campo de cosas primario exige otro tipo de experiencia y de interpretación que los que rigen en las propias ciencias particulares. En la crisis adquiere la investigación científica cierta tendencia filosófica. Con ello las ciencias quieren decir que les hace falta una interpretación originaria que ellas mismas no están preparadas para realizar.

Se puede demostrar esto aquí brevemente tomando en concreto una tras otra algunas de las ciencias particulares. Así, es característica la crisis de las *matemáticas* actuales, que se suele calificar en un sentido enfático de *crisis de fundamentos*. Existe cierto conflicto entre *formalismo* e *intuicionismo*. Lo que ahí está en cuestión es si los fundamentos de las ciencias matemáticas se fundan en proposiciones formales que simplemente se aceptan y a partir de las cuales se pueden deducir, como en un sistema axiomático, la totalidad de las proposiciones restantes —ésa es la posición de Hilbert. La dirección contraria, influida esencialmente por la fenomenología, plantea la cuestión de si en definitiva lo dado primariamente no será la estructura determinada de los propios objetos (en la geometría, el continuo previo a la indagación científica, por ejemplo, en la definición de la integral y de la diferencial), como pretenden Brouwer y Weyl. Así pues, en la ciencia que parecía más firmemente estructurada se ve la tendencia a poner toda la ciencia sobre fundamentos nuevos y más originarios.

En la *física* llegó la revolución con la *teoría de la relatividad*, cuyo sentido no es otro que la tendencia a exponer la trama originaria de la naturaleza tal como ella, independientemente de toda indagación y caracterización, subsiste. La teoría llamada de la relatividad es una teoría de las relatividades, es decir, una teoría de las condiciones de acceso y de las ma-

neras de concebir que hay que configurar para que, al acceder a la naturaleza con determinados tipos de medición espaciotemporal, se pueda garantizar la invariabilidad de las leyes del movimiento. No busca relativismo alguno, sino todo lo contrario: su verdadera pretensión es, dando un rodeo por el problema de la gravitación, en el que se ha centrado el problema de la materia, hallar el en-sí de la naturaleza.

Asimismo, en la *biología* se trata de reflexionar acerca de los elementos fundamentales de la vida, dejando de lado los prejuicios que llevan a concebir lo vivo como si fuera una cosa corporal y a caracterizarlo, en consecuencia, en términos mecanicistas. Incluso el vitalismo ha sido víctima de dichos prejuicios, al pretender caracterizar la fuerza vital por medio de conceptos mecánicos. Ahora se ha puesto el empeño en llegar a explicar el sentido de ese ente que es «lo vivo», «el organismo», para que sirva luego de hilo conductor de la investigación concreta.

Las *ciencias de la historia* andan hoy en día alteradas por la cuestión de la propia realidad histórica. En la historia de la literatura nos encontramos ahora con una importante expresión de Unger: la historia de la literatura en cuanto historia de los problemas. Lo que aquí se propone hacer es, más allá de una mera presentación artístico-literario-histórica, penetrar en la historia de los estados de cosas[7] presentados.

La *teología*, partiendo de una renovación de la fe, es decir, de la relación fundamental con la realidad que es para ella su tema, quiere llegar a explicar originariamente el ser del hombre para con Dios; esto es, ir desprendiendo la cuestión fundamental acerca del hombre de la sistemática tradicional de la dogmática. Pues dicha sistemática en el fondo se apoya en un sistema filosófico y en una conceptualidad que por su propio sentido plantean al revés tanto la cuestión acerca del hombre como la cuestión acerca de Dios y, por supuesto, la cuestión acerca de la relación del hombre para con Dios.

Por todas partes encontramos que se ahonda en la relación originaria para con las cosas mismas. Las leyes del progreso según las cuales se lleva a cabo una revolución en la ciencia son en cada ciencia particular distintas, puesto que es distinto el modo de ser de lo experimentado y del experimentar, porque los estados de cosas se hallan en relaciones fundamentales determinadas con el propio hombre, porque las propias ciencias no son sino posibilidades concretas del *Dasein* humano, posibilidades concretas de expresarse acerca del mundo en el que está y acerca de sí mis-

[7] *Sachverhalt:* «estado de cosas, circunstancias (de un acontecimiento)», es decir, «las cosas tal como son». *(N. del T.)*

mo. Así pues, si las ciencias no quieren ser una empresa azarosa, cuya única razón de ser se funde en que continúa la marcha de la tradición, sino que desean extraer sus posibilidades de ser del sentido que tengan para el *Dasein* humano, entonces la cuestión decisiva, la posición a la cual la crisis viene a dar respuesta, es: llegar a conocer[8] de modo originario las cosas mismas por las que se pregunta —antes de que queden encubiertas por indagación científica concreta alguna. Aquí nos vamos a limitar a los dos dominios de objetos de la historia y la naturaleza, cuyo modo de ser originario trataremos de exponer.

§ 2. Prolegómenos para una fenomenología de la historia y la naturaleza siguiendo el hilo conductor de la historia del concepto de tiempo

Esta primera idea de nuestro cometido que nos hemos hecho con la sola ayuda de las ciencias respectivas de ambos dominios es algo extrínseco, superficial, no la verdadera introducción a lo que es el propio objeto temático. Pretendemos exponer historia y naturaleza de tal modo que las veamos *antes de* ser sometidas a la elaboración de las ciencias, que veamos ambas realidades en su realidad[9]. Y eso significa que hay que alcanzar antes que nada un *horizonte* en el cual se puedan hacer resaltar historia y naturaleza. Dicho horizonte habrá de ser un *campo de cosas subsistentes*[10] en el cual historia y naturaleza resalten. *Los prolegómenos para una fenomenología de la historia y la naturaleza* tratan de poner al descubierto dicho campo. Ese cometido de poner al descubierto las cosas[11] previas a historia y naturaleza, de las cuales éstas obtienen su ser, vamos a abordarlo a través de una *historia del concepto de tiempo.*

Eso que de entrada puede parecer una vía extraña, en cualquier caso, un rodeo, pierde inmediatamente su carácter de extrañeza si recordamos, aunque sólo sea por encima, que tanto la realidad histórica como la reali-

[8] *zu Erfahrung zu bringen:* literalmente, «llevar a (hacer la) experiencia de» las cosas mismas. *(N. del T.)*

[9] En todo el parágrafo, salvo que se indique lo contrario, «realidad» corresponde a *Wirklichkeit. (N. del T.)*

[10] *Sachbestände:* literalmente, «acervo de cosas». Ahora bien, *Bestände* es el plural de *Bestand*, que, como se verá más adelante (véase nota 58 del cap. II de la Parte Preparatoria), viene a significar «subsistencia», en el doble sentido de «existencia y persistencia». Recuérdese, además, el matiz que *Sach* añade (véase arriba, nota 1). *(N. del T.)*

[11] *Tatbestände:* «las cosas, los hechos (en lenguaje jurídico), la causa (= aquello de lo que se levanta acta)». *(N. del T.)*

dad natural son tramas [de cosas] que transcurren *en el tiempo*, y que así han sido concebidas tradicionalmente. En las ciencias naturales —y especialmente en la fundamental de ellas, la física— la *medición del tiempo* tiene un papel fundamental en la caracterización de los objetos. Y, desde luego, sin una *cronología* la investigación de la realidad histórica es de todo punto impensable. Aunque sea dicho de manera enteramente superficial, historia y naturaleza son temporales. Esta realidad completa de carácter temporal se suele contraponer a las cosas o subsistencias[12] *extratemporales* que, por ejemplo, constituyen el tema de investigación de las matemáticas. Además de las subsistencias extratemporales de las matemáticas se sabe también de subsistencias *supratemporales* en la metafísica o en la teología, como, por ejemplo, la «eternidad». Aunque sea de modo muy esquemático y burdo, ya se deja ver que el tiempo es *un* «indicador» que señala la separación y demarcación de los dominios del ser. El concepto de tiempo nos informa acerca de la posibilidad y los tipos de tales particiones en la esfera universal de lo ente. Hace así, siempre en función de su grado de desarrollo, de hilo conductor en la cuestión acerca del ser de lo ente y de sus posibles regiones; y eso sin conciencia expresa de que cumple ese papel por principio, lo que tiene como consecuencia el que se aplicara burdamente, sin sacar a relucir las posibilidades que en tal orientación subyacen. Así pues, el concepto de tiempo no es un concepto cualquiera, sino que tiene un nexo íntimo con la cuestión fundamental de la filosofía, siempre que ésta sea la cuestión acerca del *ser* de lo ente, de la realidad de lo real[13].

Pero, entonces, la *historia del concepto de tiempo* es la *historia del descubrimiento del tiempo* y la *historia de la interpretación conceptual del tiempo*. Dicho de otro modo, esa historia es la *historia de la cuestión acerca del ser de lo ente*, la historia de los intentos de descubrir lo ente en su ser, una historia que era guiada por la manera de entender el tiempo, según el grado de elaboración conceptual del fenómeno del tiempo en cada momento. Así, más exactamente, la historia del concepto de tiempo es en definitiva la *historia del decaimiento* y la *historia del enmudecimiento de la cuestión fundamental* de la investigación científica acerca del ser de lo ente: la historia de la incapacidad para replantear de modo radical la cuestión del ser y reela-

[12] *Bestände:* véase arriba, nota 10; como se va viendo, con este término quiere referirse Heidegger a «lo que hay» —«antes de» cualquier reflexión. En lo que sigue traduzco *Bestände* por «subsistencias». *(N. del T.)*

[13] Hay en el original una doble expresión que viene a significar «la realidad de lo real»: *Wirklichkeit des Wirklichen, Realität des Realen*. La primera sería la «realidad» en el sentido más coloquial del término; la segunda, en el sentido más amplio que su derivación de *realitas*, de *res* le confieren. Esta segunda expresión aparece aquí por vez primera. *(N. del T.)*

borarla en sus fundamentos primeros —una incapacidad que está fundada en el ser del *Dasein*. No obstante, en el curso de nuestras consideraciones, y frente a esta caracterización enteramente superficial del papel fundamental del concepto de tiempo, nos veremos confrontados con la cuestión de qué es lo que confiere al tiempo y al concepto de tiempo, a la mirada puesta en el tiempo, la idoneidad para cumplir esa función tan peculiar, aunque hasta ahora se la admitiera siempre como algo dado por supuesto, de definir y separar los dominios de la realidad en realidad temporal, extratemporal y supratemporal.

Según se deduce de esta significación fundamental del propio concepto de tiempo y del tiempo, su historia no es, una vez más, una reflexión histórica[14] cualquiera. De ahí también se deriva el modo, fundamental, de contemplar esta historia del concepto de tiempo. La historia *[Historie]* del concepto de tiempo podría resolverse con una colección de ideas acerca del tiempo y de las formulaciones con que se ha conceptualizado. De un compendio doxográfico tal acerca del concepto de tiempo podría esperarse que nos permitiera llegar a entender el tiempo mismo y, así, lograr una base sobre la que caracterizar las realidades temporales específicas de la «historia» y la «naturaleza». Sin embargo, de nada sirve la más cuidada recolección de ideas acerca del tiempo mientras de antemano no se aclare acerca de qué se está cuestionando constantemente en tal informe histórico *[historisch]*. La historia *[Historie]* del concepto de tiempo nunca nos permitirá entender lo que sea el tiempo mismo —hasta tal punto que sólo se llegarán a entender los conceptos antiguos de tiempo una vez que, tras haber profundizado en el fenómeno del tiempo, se haya logrado entenderlo.

Pero entonces, ¿no basta con un *simple examen del concepto de tiempo* para caracterizar historia y naturaleza en cuanto realidades temporales? ¿Para qué, además, una historia del concepto de tiempo? Ésta supone una simple orientación acerca de lo que anteriormente se ha pensado, pero no aporta nada a un examen «sistemático» del tiempo y de la realidad temporal. Esta idea resulta evidente mientras se crea posible, dicho sea en sentido radical, hacer un examen filosófico sistemático *que en su fondo más íntimo no tenga que ser histórico [historisch]*. Si fuera el caso, si resultara que la cuestión fundamental de la investigación filosófica, la cuestión acerca del

[14] *historisch:* Heidegger distingue entre *Geschichte* e *Historie* (y sus respectivos adjetivos), siendo la primera la cosa «historia», y la segunda, la ciencia «historia»; en este caso se trata, por lo tanto, de «histórica» en el sentido de la historiografía. Hasta ahora, por supuesto, se ha estado hablando de *Geschichte*; salvo que indique lo contrario «historia» seguirá refiriéndose a ella. *(N. del T.)*

ser de lo ente justamente obliga a penetrar en una esfera originaria de la investigación que es previa a la división tradicional del trabajo filosófico en histórico y sistemático, en ese caso, sólo se llegaría a los *prolegómenos* para la indagación de lo ente en su ser por la vía de la *historia.* Dicho de otro modo, en ese caso el modo de investigar no es *ni* histórico *ni* sistemático, sino *fenomenológico.*

Uno de los objetivos de estas lecciones es demostrar la necesidad y el sentido de tal investigación fundamental, y demostrarlos teniendo en cuenta el contenido temático de lo [15] que se vaya a investigar y no a partir de cualquier idea inventada de filosofía o en virtud de lo que se suele llamar un punto de vista filosófico. Dicha investigación de tipo originario, *previa* a la investigación histórica y a la llamada sistemática, es lo que vamos a entender por investigación *fenomenológica.* El tipo de objeto y aún más el modo de ser de lo que es el tema de la filosofía exigen ese tipo de investigación.

De entrada, sin embargo, procederemos según la manera tradicional [valiéndonos con fines didácticos de la distinción señalada][16]. La explicación histórica *[historisch]* de la historia del concepto de tiempo se halla separada sólo por razones didácticas del análisis [sistemático] del propio fenómeno de tiempo. Éste a su vez sirve de preparación a la posibilidad del entender histórico *[historisch].*

§ 3. Plan de las lecciones

La cuestión fundamental acerca de la realidad de historia y naturaleza es la cuestión fundamental acerca de un determinado dominio del ser. El concepto de tiempo es el hilo conductor de la cuestión acerca del ser. Así pues, la cuestión acerca del ser de lo ente está ligada, si se ha de entender radicalmente, al examen del fenómeno del tiempo. [Este examen del fenómeno del tiempo no es ni sistemático en el sentido tradicional del término ni histórico, sino fenomenológico.][17] De resultas de ello tenemos el plan completo de las lecciones, que se dividen en tres partes:

[15] El original dice literalmente *Sachen*: «las cosas». *(N. del T.)*

[16] Los añadidos entre corchetes figuran en la edición norteamericana de las lecciones: *History of the Concept of Time. Prolegomena,* Indiana University Press, 1985. Aquí, como en algunos otros lugares, sigo las sugerencias del traductor, Th. Kisiel, quien, habiendo dispuesto de los manuscritos originales, enmendó unos cuantos errores de la primera edición alemana. *(N. del T.)*

[17] Véase nota anterior. Kisiel indica que este párrafo sumario proviene de las notas de Moser. (Véase al respecto el epílogo de la editora. *N. del T.*)

Primera Parte: Análisis del fenómeno del tiempo y obtención del concepto de tiempo.

Segunda Parte: Exploración de la historia del concepto de tiempo.

Tercera Parte: Sobre la base de la primera y la segunda partes, se elaborará el horizonte para la cuestión acerca del ser [18] y acerca del ser de la historia y de la naturaleza en particular.

A estas tres partes les precederá una breve introducción [Parte Preparatoria] acerca del carácter metódico general de las reflexiones, es decir, una caracterización del sentido de la investigación fenomenológica y de su cometido. Está dividida en tres capítulos:

Capítulo primero: Origen e inicios de la investigación fenomenológica.

Capítulo segundo: La fenomenología: descubrimientos fundamentales, principio y explicación del nombre.

Capítulo tercero: La primera fase en el desarrollo de la investigación fenomenológica y la necesidad de que surja en ella misma y de ella misma una reflexión radical.

La *Primera Parte:* El «análisis del fenómeno del tiempo y obtención del concepto de tiempo» se divide en tres secciones:

Sección primera: Descripción preparatoria del campo en que se pone de manifiesto el fenómeno del tiempo.

Sección segunda: Puesta al descubierto del tiempo.

Sección tercera: Interpretación conceptual.

La *Segunda Parte:* La «historia del concepto de tiempo» comenzará por el presente para ir retrocediendo en el tiempo:

Primero: La teoría del tiempo de H. Bergson.

Segundo: El concepto de tiempo en Kant y en Newton.

Tercero: El descubrimiento conceptual primero del tiempo en Aristóteles.

Por qué hemos elegido esas tres etapas principales en la historia del tiempo es algo que en la reflexión misma resultará evidente, por cuanto esas tres etapas principales representan los estadios en que se ha configurado una relativa transformación del concepto de tiempo. Y digo «relativa» porque en el fondo el concepto de tiempo se ha quedado tal como lo captó y concibió Aristóteles. Bergson, de hecho, hace el intento de ir más allá de ese concepto a otro más originario. Ésa es la razón de que, dentro de la

[18] *Sein überhaupt:* «ser —sin más—, ser —y punto—». Se traduce a veces por «ser en general»; me parece menos confuso no traducir el *überhaupt*, ya que su valor es puramente expletivo. De hecho, Heidegger prescinde en muchas ocasiones de él, aunque quiere decir exactamente lo mismo. *(N. del T.)*

cuestión del concepto histórico del tiempo, lo tratemos por separado. En el fondo, es decir, si se consideran los fundamentos categoriales que él presupuso —cualidad, sucesión—, no deja de ser tradicional, esto es, deja las cosas donde estaban.

La *Tercera Parte* trata de la exposición de «la cuestión acerca del ser[19] y acerca del ser de la historia y de la naturaleza en particular». Esta Tercera Parte también nos permitirá, una vez aclarado el estado de la cuestión, caracterizar de modo más diáfano el sentido y el cometido de la investigación fenomenológica.

[19] Véase nota anterior. *(N. del T.)*

PARTE PREPARATORIA

SENTIDO Y COMETIDO DE LA INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA

CAPÍTULO I

ORIGEN E INICIOS DE LA INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA

§ 4. Situación de la filosofía en la segunda mitad del siglo XIX. La filosofía y las ciencias

Debemos entender la génesis de la investigación fenomenológica a partir de la situación histórica de la filosofía en las últimas décadas del siglo XIX, que a su vez viene determinada por la transformación de la conciencia científica operada en el siglo XIX, tras la quiebra de los sistemas idealistas —transformación de la conciencia científica que no sólo afecta a la filosofía, sino a todas las ciencias. Teniendo en cuenta esa transformación, podrá entenderse cómo en el curso de la segunda mitad del siglo XIX se intentó de nuevo llevar a buen puerto la filosofía científica. Dicho intento tiene lugar reconociendo, por un lado, la autonomía de las ciencias particulares concretas, y asegurándose, al mismo tiempo, un campo propio para la filosofía frente a las ciencias. Eso conduce a una filosofía que posee el carácter esencial de *teoría de la ciencia*, de *lógica de la ciencia*. Éste el primer rasgo distintivo de la renovación de la filosofía que tiene lugar en la segunda mitad del siglo XIX.

El segundo es que no se lleva a cabo mediante una vuelta al origen de las cosas por las que se pregunta, sino mediante un retroceso a una filosofía his-

tóricamente dada, la de Kant. La filosofía es, por lo tanto, tradicionalista, puesto que recoge un conjunto perfectamente determinado de cuestiones bien concretas con sus planteamientos y con él se sitúa por su parte en una posición perfectamente determinada con respecto a las ciencias concretas.

La situación de la ciencia en torno a la mitad del siglo XIX la vamos a caracterizar sólo en sus rasgos principales concernientes a la renovación de la filosofía, por lo que hace a la especie y la envergadura de ésta. Viene determinada en todas las ciencias por la consigna: *hechos empíricos*, nada de especulación y conceptos vacíos. El éxito de esta consigna tiene diversas razones, entre las que destaca la de la quiebra de los sistemas idealistas. Las ciencias concentraron todas sus fuerzas en los dominios de lo empírico, es decir, el dominio del mundo histórico y el dominio empírico de la naturaleza, que ya entonces comenzaban a separarse. Lo que en aquella época aún quedaba vivo de reflexión filosófica tenía la guisa de un materialismo árido y tosco, lo que se decía una *concepción naturalista del mundo*.

Las ciencias de la historia renunciaron por completo a cualquier reflexión filosófica. Por lo que hace a su orientación intelectual, vivían en el mundo de Goethe y de Lessing; lo único importante para ellas era el trabajo concreto, y eso quiere decir: la *propensión a los «hechos»*. En el caso de la historia, esto suponía realizar una primera tarea: la de descubrir y fijar las fuentes. Así, se daba la mano con el cultivo de la crítica filológica, de la técnica de la interpretación. La interpretación efectiva, lo que se llama la «lección» del material establecido en las fuentes, esto es, lo que tiene que ver con la orientación metódica y los principios correspondientes, eso se confiaba a la siempre ocasional existencia intelectual del historiador; la lección cambiaba en cada caso en función de los impulsos que la animaran. Éstos eran diversos, y desde los años setenta se alimentaron esencialmente de la política. Asimismo, hubo también una tendencia asimilada a la historia de la cultura. De ese modo surgió en los años ochenta el debate de si la historia era historia de la cultura o historia política. No se penetró en la esfera de los principios, ya que faltaban los medios para ello. Eso nos muestra, sin embargo, que la relación básica del historiador para con su objeto era insegura y se veía entregada a las consideraciones generales de tipo cultural entonces en boga. Esta situación prevalece aún hoy en día, si bien ahora ambas se acogen bajo el nombre común de *historia del espíritu o de las ideas [Geistesgeschichte]*. Las ciencias de la historia se centran, pues, exclusivamente en su trabajo concreto, en el cual han obtenido logros esenciales.

Las ciencias naturales de aquella época vienen determinadas por la gran tradición de Galileo y Newton. Ante todo se extendió el dominio de las ciencias naturales a la esfera de lo fisiológico y de lo biológico. Apareció

con ello en el horizonte de cuestiones de la ciencia natural, junto con lo fisiológico, la vida psíquica, en primer lugar aquellos sectores que se hallan en relación más estrecha con lo fisiológico: la vida que se manifiesta en los órganos sensoriales. Al investigarse la vida psíquica por medio del método de las ciencias naturales, el resultado, la psicología de los sentidos, la psicología de la percepción, de la sensibilidad, se halla en estrecha conexión con la fisiología. La psicología deviene así *psicología fisiológica*, tal como la obra principal de Wundt nos viene a decir. Aquí se encontró el dominio en el que con los medios del planteamiento de las ciencias naturales se pudo alumbrar también la vida psíquica, la mente *[Geist]*. Al respecto hay que tener en cuenta que, bajo la influencia del *empirismo inglés* —que se remitía a Descartes—, se entendía entonces que el cometido de la psicología era el de una *ciencia de la conciencia*. En la Edad Media y en la filosofía griega se atendía aún al hombre completo, y la comprensión de la vida interior, lo que hoy día gusta de llamarse conciencia, se llevaba a cabo dentro de la experiencia natural, en la que no venía delimitada, en cuanto percepción interior, frente a una percepción exterior. Desde Descartes el concepto de psicología, en suma, el de ciencia de lo psíquico, se ha modificado de manera significativa: la ciencia de lo mental, de la razón, es *ciencia de la conciencia*, una ciencia que encuentra su objeto en la denominada experiencia interior. Incluso para la psicología fisiológica el planteamiento del tema de la psicología es algo presupuesto ya de antemano; se formula esa concepción de un modo puramente superficial por medio de una oposición: *no ciencia de la psique en cuanto substancia sino de los fenómenos psíquicos, de lo que se da en la experiencia interior*. Es significativo que las ciencias naturales, por lo que hace al empleo de su propio método, penetren en un territorio reservado tradicionalmente a la filosofía. La tendencia de esa psicología que es una ciencia natural es instalarse ella misma en el dominio de la filosofía, es más, en el curso de su subsiguiente desarrollo convertirse incluso en la *ciencia básica de la filosofía*.

a) La posición del positivismo

En todas las disciplinas científicas reina el *positivismo*, la propensión a lo *positivo*, entendiéndose por «lo positivo» los *hechos*, y los *hechos* en una determinada interpretación de la *realidad*. Hechos serían solamente lo que se puede contar, pesar o medir, lo que se puede definir por medio de un experimento; por su parte, en la historia, los procesos y los acontecimientos a los que de modo inmediato se accede en las fuentes.

Debe entenderse el positivismo no sólo en cuanto máxima de la investigación concreta, sino sobre todo en cuanto teoría del conocimiento y de la cultura. En cuanto teoría, toma forma simultáneamente en Francia y en Inglaterra, en la obra de Auguste Comte y de John Stuart Mill. Comte distingue tres estadios en el desarrollo de la existencia humana: religiosidad, metafísica y ciencia. El estadio de la ciencia está ahora en sus comienzos; la meta es elaborar por medio del método de las ciencias naturales una *sociología* que sea una teoría general del hombre y de las relaciones humanas. J. S. Mill concibe filosóficamente el positivismo en cuanto teoría universal de la ciencia. El sexto libro del *System of Deductive and Inductive Logic* trata de la lógica de las ciencias morales, que es como se llamaba a lo que nosotros denominamos ciencias del espíritu o ciencias de la historia. Este positivismo anglo-francés encontró pronto una vía de acceso en Alemania y alrededor de los años cincuenta despertó la reflexión en la teoría de la ciencia. Dentro de este movimiento del positivismo en las ciencias mismas y del positivismo en cuanto teoría filosófica se halla relativamente aislado H. Lotze, quien mantuvo viva la tradición del idealismo alemán al tiempo que procuraba hacer justicia al positivismo de las ciencias. Ocupa una peculiar posición de tránsito, que no dejaría de tener su importancia para la filosofía posterior.

b) El neokantismo: el redescubrimiento de Kant para la teoría de la ciencia

En los años sesenta la *Lógica* de J. S. Mill se divulgó ampliamente. La posibilidad de cuestionarse acerca de la estructura de las ciencias particulares ofrecía la perspectiva de una función autónoma para la filosofía, al tiempo que se respetaban los derechos propios de las ciencias particulares. Ese cometido científico trajo a la memoria la *Crítica de la razón pura* de Kant, la cual vino a ser interpretada como si se tratara de una teoría de la ciencia. Esa vuelta a Kant, esa renovación de la filosofía *kantiana*, la fundación del *neokantismo*, se lleva a cabo dentro de un planteamiento de cuestiones bien determinadas, el de la teoría de la ciencia. Se trata de una interpretación restringida de Kant, que ahora por fin se intenta volver a superar. Esa reflexión teórico-científica y la vuelta a Kant vienen a mostrar también cómo en la teoría de la ciencia anterior subyace una omisión fundamental. A la vista de ese segundo gran grupo que, junto con el de las ciencias naturales, integra las ciencias empíricas, el de las disciplinas históricas, la reflexión de la teoría de la ciencia se vio en la tesitura de

completar el trabajo *kantiano* con una *Crítica de la razón histórica*. En estos términos formuló Dilthey ya en los años setenta su cometido.

El redescubrimiento de Kant, con una orientación bien precisa hacia la teoría de la ciencia, se centró en primer lugar en una interpretación positivista de la filosofía kantiana. Esa labor la realizó H. Cohen, el fundador de la llamada «Escuela de Marburgo», en su obra *Kants Theorie der Erfahrung* [Teoría de la experiencia en Kant]. En el propio título, *teoría de la experiencia*, ya se ve cómo se consideraba fundamentalmente a Kant: por experiencia se entiende experiencia científica, tal como se da de modo particular en la física matemática, es decir, una teoría del positivismo de las ciencias orientada *kantianamente*. Más exactamente, esta teoría de la ciencia se concretó en la investigación de la estructura del conocimiento dentro de un horizonte absolutamente *kantiano*, en cuanto elaboración de los elementos constitutivos del conocimiento, en el sentido de una *ciencia de la conciencia*. También aquí, en la teoría de la ciencia, se da una vuelta a la conciencia, en la misma dirección que en la psicología. Si bien la conciencia se convierte en asunto tanto de la psicología científica como de la teoría de la ciencia en sentidos bien diferentes, lo cierto es que no ha dejado de ser hasta hoy día el campo temático tácito de la meditación; es decir, la esfera a la cual Descartes, a través de una muy concreta vía de consideración, convirtió en la esfera básica de la reflexión filosófica.

c) Crítica al positivismo: la exigencia de Dilthey de un método autónomo para las ciencias del espíritu

En el libro sexto de su *Lógica*, «Acerca de la lógica de las ciencias morales», J. S. Mill se propone trasplantar el método de las ciencias naturales a las ciencias históricas. Fue Dilthey quien en sus años jóvenes vio la imposibilidad de realizar ese trasplante y reconoció a la vez la necesidad de elaborar una teoría positiva de dichas ciencias que surgiera de ellas mismas. Se dio cuenta de que la pretensión de entender filosóficamente las disciplinas históricas sólo podía llevarse a buen puerto si se reflexiona acerca de lo que es el objeto de dichas ciencias, su verdadero asunto, la realidad; y si se logra poner al descubierto la estructura básica de tal realidad, que él llamaba *vida*. Así, partiendo de una idea propuesta de modo independiente y totalmente nuevo, llegó a ver la necesidad de una *psicología*, de una *ciencia de la conciencia*, mas no en el sentido de una psicología que fuera ciencia natural ni en el de una teoría de la ciencia, sino de una psicología que tuviera el cometido de llegar a ver la «vida», las estructuras de la vida, re-

alidad básica de la historia. Lo decisivo en el planteamiento de Dilthey no es la teoría de la ciencia de la historia, sino la tendencia a poner la realidad de lo histórico a la vista, para a partir de ello aclarar de qué modo y manera es posible la interpretación. Ciertamente, él no planteó esta cuestión de un modo tan radical: se mueve a la vez en el marco de cuestionamiento de la época, es decir, al mismo tiempo que se cuestiona acerca de la realidad de la ciencia histórica plantea la cuestión de la estructura del conocimiento mismo. Este planteamiento fue durante cierto tiempo el dominante, y el escrito «Introducción a las ciencias del espíritu» (1883) está en esencia orientado hacia una teoría de la ciencia.

d) La banalización del planteamiento de Dilthey en Windelband y Rickert

Las iniciativas de la «Escuela de Marburgo» y de Dilthey las recogieron luego Windelband y Rickert, aligerándolas y banalizándolas, y retorciendo los problemas hasta desfigurarlos; dicho de otro modo, el planteamiento de esta escuela en el sentido de una teoría de la ciencia acaba convirtiéndose en metodología hueca. Ya no se cuestiona acerca de la estructura del conocimiento mismo, de la estructura de la actividad de investigación, del acceso a la realidad particular de cada momento, ni mucho menos acerca de la estructura de dicha realidad; el único tema es la cuestión de la estructura lógica de la representación *[Darstellung]* científica. Esto llega hasta tal punto de que en la teoría de la ciencia de Rickert no hay manera ya de reconocer de qué ciencias son de las que se trata. Lo que allí sirve de base no son más que meras sombras de ciencias. Esta banalización y desfiguración del cuestionamiento de Dilthey han tenido el dudoso logro de encubrir el verdadero sentido de dicho planteamiento y de hacer hasta hoy imposible que tenga una repercusión positiva.

Por el contrario, lo positivo de la obra de Dilthey es esa tendencia hacia la realidad misma, que es el asunto de las ciencias históricas. Gracias a este cuestionamiento ocupa Dilthey una posición señalada en la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX, y justamente también frente a la «Escuela de Marburgo», puesto que se mantuvo libre de todo *kantismo dogmático*; y con esa tendencia suya hacia lo radical procuró filosofar exclusivamente a partir de las cosas mismas. Ciertamente, la tradición, así como la filosofía de su época, eran demasiado poderosas para que Dilthey pudiera preservar su peculiar naturaleza siguiendo una vía segura y claramente diferenciada. Vaciló a veces; tuvo momentos en que vio su propio trabajo en la misma

línea que la filosofía tradicional de su época, cuya orientación era bien distinta. Pero una y otra vez volvía a surgir en él el instinto elemental de un planteamiento propio. Esa inseguridad viene a ser la prueba de que no llegó a poseer ningún método propio ni un verdadero planteamiento. En cualquier caso, lo decisivo es ese avance suyo y ese tanteo del verdadero dominio de la filosofía, en contraste con el planteamiento tradicional. Sólo cuando nos hayamos liberado de los criterios tradicionales que hoy en día están vigentes en la filosofía científica, cuando veamos que lo decisivo en la filosofía no es lo que caracteriza a la filosofía científica de fines del siglo XIX: la lucha de escuelas y orientaciones diferentes por imponer un punto de vista sobre otro; que lo decisivo no es el manejar, asumiendo un punto de vista tradicional, las cosas con conceptos asimismo tradicionales, sino alumbrar uno mismo nuevos dominios, nuevos dominios de cosas, y hacerlos propios de la ciencia por medio de la formación productiva de conceptos, sólo entonces seremos capaces de apreciar la aportación de Dilthey en su justo valor. Éste es el criterio de una filosofía que se quiera científica, y no la posibilidad de construir un sistema, construcción que se basaría no más que en la caprichosa reelaboración de materiales conceptuales recibidos de la historia. Hoy en día revive en la filosofía cierta propensión al sistema, que, sin embargo, no responde a ninguna pauta que viniera dictada por la elaboración objetiva de los problemas, sino que se trata de una tendencia puramente tradicionalista, al igual que la renovación de la filosofía de Kant. Es decir, de Kant se pasa a Fichte y a Hegel.

e) La «filosofía científica»: la psicología en cuanto ciencia básica de la filosofía. (La teoría de la conciencia)

Resumiendo: a mediados del siglo XIX llegó a ser dominante cierta filosofía científica bien concreta. La expresión *«filosofía científica»* tiene un sentido triple. Dicha filosofía se calificaba a sí misma de científica:

Primero, por ser filosofía de la ciencia, es decir, teoría del conocimiento científico, porque su verdadero objeto era el *Faktum* de la ciencia.

Segundo, porque mediante ese cuestionarse acerca de la estructura de las ciencias dadas encuentra ella misma un tema que investigar siguiendo un método propio, sin venir a recaer en el dominio de consideración de las ciencias particulares. Es «científica» porque posee un dominio y un método que le son propios; un método que al mismo tiempo conserva su seguridad mediante la constante orientación por los procedimientos fácticos

de las propias ciencias. De esa manera se evita la especulación de las concepciones del mundo.

Tercero, porque pretende procurar un fundamento a las diferentes disciplinas que se ocupan de la conciencia, mediante una ciencia originaria de la conciencia misma, mediante una *psicología*.

El *neokantismo* se ha expresado, ciertamente, de manera muy enérgica contra la psicología científico-natural, lo que no ha impedido que tanto por parte de las ciencias naturales mismas (Helmholtz) como por parte de la filosofía fuera elevada la psicología a ciencia básica de la filosofía. Si el conocimiento es un acto de la conciencia, habrá una teoría del conocimiento sólo cuando se haya establecido lo que es la vida psíquica, la conciencia, y se haya investigado científicamente, es decir, según el método de las ciencias naturales.

Hay que advertir que la psicología de hoy en día, en sus diversas corrientes, posee un nivel bien diferente del que tenía esa psicología que se quería ciencia natural. Gracias a la influencia esencial de la fenomenología, se ha transformado el planteamiento de la psicología.

A fines del siglo XIX la filosofía «científica», en todas y cada una de sus direcciones, tiene por tema la *conciencia*. Sabe expresamente de su nexo con Descartes, quien por vez primera determina que el asunto básico de la filosofía es la conciencia, la *res cogitans*. Es difícil ver claro en los detalles de esta filosofía. Aquí no vamos a seguir las tramas particulares: no son de utilidad alguna para el planteamiento que nos atañe. Baste con señalar que desde 1840 actúa dentro de este movimiento una «tradición aristotélica», iniciada por Trendelenburg. Nace en oposición a Hegel, asimilando la investigación histórica que Schleiermacher y Böckh habían puesto en marcha en el campo de la filosofía griega. Discípulos de Trendelenburg fueron Dilthey y Brentano.

α) Franz Brentano

Franz Brentano estudió en Berlín a finales de los años sesenta, en principio, teología católica. Su primer trabajo versó sobre Aristóteles. Trataba de interpretar a Aristóteles en el horizonte de la filosofía medieval, en particular de la de Tomás de Aquino. El trabajo se caracteriza por eso. Con ello no se está diciendo que ése sea el camino para entender a Aristóteles; más bien, con una interpretación de ese tipo se tergiversa substancialmente a Aristóteles. No es esto, con todo, lo esencial; lo importante es que el propio Brentano, gracias a esta dedicación a la filosofía griega, abrió horizontes

más originarios para el cuestionamiento filosófico mismo. Dificultades personales con el sistema de creencias del catolicismo, sobre todo el misterio de la santísima trinidad y en los años setenta la declaración de la infalibilidad del Papa, le llevaron a abandonar el mundo intelectual. Conservó, sin embargo, sus horizontes bien definidos y su admiración por Aristóteles, y vivió su tendencia hacia un saber filosófico libre, sin ataduras.

El camino por el que abandonar la tradición se lo marcó Descartes. Así se observa en Brentano una mezcla peculiar del filosofar *aristotélico-escolástico* con el planteamiento *cartesiano*. También en él apunta el trabajo filosófico a una ciencia de la conciencia; pero lo decisivo se halla en su *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [Psicología desde un punto de vista empírico] (1874), en la que por fin se libera de trasplantar el método de la fisiología (de las ciencias naturales) a la investigación de la vida psíquica. Su tesis de habilitación (1866) caracteriza la dirección de su pensamiento: *Vera methodus philosophiae non alia est nisi scientiae naturalis* [El auténtico método filosófico no es sino el de las ciencias naturales]. Sería erróneo pretender interpretar esta tesis en el sentido de la exigencia de trasplantar el método de las ciencias naturales a la filosofía. Más bien, lo que la tesis quiere decir es que la filosofía debe actuar en su campo exactamente igual que las ciencias naturales en el suyo, es decir, debe extraer los conceptos de *sus* asuntos, de *sus* cosas[1]. La tesis no pretende proclamar el trasplante puro y duro de la metodología de las ciencias naturales a la filosofía, sino lo contrario: el abandono de la metodología de las ciencias naturales y la exigencia de que, así como las ciencias naturales en su campo, así debe actuar la filosofía en el suyo —teniendo fundamentalmente en cuenta la índole de las cosas, de los asuntos que le conciernen.

Por lo que hace al cometido de la psicología, eso significa que, antes de cualquier teoría acerca de la relación entre lo psíquico y lo corporal, la vida sensible y los órganos de los sentidos, de lo que se trata es de levantar por fin acta de lo que sucede en la vida psíquica tal como ésta se nos presenta de modo inmediato. Lo primero de todo es una «clasificación de los fenómenos psíquicos», una división de los fenómenos psíquicos, no en función de un principio cualquiera, traído de fuera, sino una clasificación y ordenación que siga la naturaleza de lo psíquico, una ordenación —es decir, a la vez elaboración de conceptos fundamentales— que se cree a partir del ser[2] de las cosas que aquí se discuten, a partir del ser de lo psíquico mismo.

[1] *Sachen:* «asuntos, cosas», vale por *Sachen.* (Véase nota 1 de la «Introducción». *N. del T.*)

[2] *Wesen:* «ser, esencia, realidad intrínseca»; no se está empleando aquí en calidad de término técnico. *(N. del T.)*

Brentano procuró establecer un fundamento para la ciencia de la conciencia, de las vivencias *[Erlebnisse]*, de lo psíquico en sentido amplio, un fundamento que diera cuenta del estado de cosas tal como tiene lugar en ese campo. No comenzó con teorías acerca de lo psíquico, o del alma, acerca de la conexión de lo psíquico con lo fisiológico-biológico, sino que antes de nada aclaró qué es lo que hay ahí cuando se habla de lo psíquico, de vivencias. Su obra principal, *Psicología desde un punto de vista empírico* (1874), está dividida en dos libros: el primero trata de la psicología en cuanto ciencia; el segundo, de los fenómenos psíquicos en general. «*Empírico*» no significa aquí inductivo en el sentido de las ciencias naturales, sino lo mismo que *sachlich*, «conforme a las cosas», sin construcciones. Lo primero, por lo tanto, es caracterizar los fenómenos psíquicos mismos, ordenar su multiplicidad según estructuras básicas; de ahí el cometido de la «*clasificación*». «*Clasificación*» significa división, ordenación de un estado de cosas previamente dado. La ordenación se lleva a cabo siempre desde un determinado punto de vista, como se suele decir. Punto de vista es aquello en que pongo la mira, aquello con miras a lo cual llevo a cabo determinados cortes en un dominio de cosas. Esa mira[3] o ese punto de vista pueden ser de distintos tipos. Una multiplicidad dada de objetos la puedo ordenar con miras a un esquema inventado: se me puede ocurrir que hay en general procesos que transcurren de dentro hacia fuera y procesos que transcurren de fuera hacia dentro; y ordeno los fenómenos psíquicos desde ese punto de vista. En segundo lugar, puede tomarse el punto de vista de un complejo o una trama objetual[4] que esté en relación con aquello que se pretende ordenar; de tal manera que se ordenan los procesos psíquicos con miras a sus relaciones con lo fisiológico. Así, se ha pretendido definir el pensar y el querer en función de fenómenos de los nervios motores. En tercer lugar, se puede proceder de tal modo que la mira de referencia se cree a partir de los hechos[5] que se trata de ordenar, que se obtenga de ellos mismos el principio de ordenación y no se les aplique un principio ajeno. Ésta es la verdadera máxima que Brentano sigue en su clasificación: «la ordenación de las vivencias debe ser natural»; en una clasificación debe tomarse aquello que es inherente a su naturaleza. «*Naturaleza*» significa aquí: aquello que desde sí

[3] *Hinblick:* en principio, el término se usa sólo en la expresión *im Hinblick auf*, «con miras a»; Heidegger lo va a adoptar, sin embargo, como término técnico, si bien de manera tentativa, puesto que más adelante lo sustituirá por *Hinsicht*, que viene a ser prácticamente lo mismo. *(N. del T.)*
[4] *gegenständlich:* reservo «objetivo» para *objektiv*, si bien es cierto que no siempre se ve clara la distinción entre uno y otro términos. *(N. del T.)*
[5] *Tatbestände:* «estado de cosas, conjunto de hechos y circunstancias que componen una situación». (Véase asimismo nota 11 de la «introducción». *N. del T.*)

mismo se ve lo que es. Una clasificación, si quiere ser auténtica, sólo puede realizarse «a partir del conocimiento previo de los objetos *[Objekte]*», «del estudio de los objetos *[Gegenstände]*»[6]. Uno debe tener conocimiento de antemano acerca de los objetos, de sus estructuras básicas, para poder ordenarlos adecuadamente, con arreglo a la cosa, al objeto *[sachgemäß, gegenstandsgemäß]*. Surge, pues, la cuestión: ¿cuál es la naturaleza de los fenómenos psíquicos por contraste con los físicos? Brentano plantea esta pregunta en el libro primero de la psicología. Y dice que los fenómenos psíquicos por nada se distinguen tanto de todos los físicos como por el hecho de que a ellos les es inherente algo objetual. Por lo tanto, si ha haber diferencias dentro del campo de los fenómenos psíquicos, tendrán que ser diferencias relativas a esa su estructura básica del serles inherente algo objetual, diferencias en el modo en que algo sea objetual para las vivencias. Esas diferencias en el modo de ser algo objetual para las distintas vivencias, lo representado en el representar, lo juzgado en el juzgar, lo querido en el querer; en cada caso en función de esas diferencias es como se constituye la clasificación más adecuada de los fenómenos psíquicos. A esa estructura básica de lo psíquico, el que a toda vivencia sea inherente algo objetual, la denomina Brentano *inexistencia intencional.*

Intentio es una expresión de la escolástica que significa *dirigirse a.* Brentano habla de la inexistencia intencional del objeto. Toda vivencia se dirige a algo, que es distinto según su carácter. Representarse algo a la manera de una representación implica un dirigirse distinto que juzgar a la manera de un juicio. Brentano subraya expresamente que ya Aristóteles se había valido de este punto de vista —como él dice— a la hora de manejar los fenómenos psíquicos, y que la escolástica había recogido este fenómeno de la intencionalidad.

Con miras a esa estructura básica de los fenómenos psíquicos diferencia Brentano los distintos modos de dirigirse a sus respectivos objetos en tres clases básicas de actuación psíquica: primera, representación en el sentido del representar[7]; segunda, juicio; tercera, interés. «Hablamos de representación siempre que algo aparece»[8], siempre que algo se da de manera simple[9] y eso dado de manera simple se percibe. Representar en sentido am-

[6] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* 1874; [citado según la edición de 1925, t. 2, p. 28.]

[7] *Vorstellung, vorstellen:* salvo indicación en contrario, «representación» y «representar» corresponden siempre a *Vorstellung* y *vorstellen. (N. del T.)*

[8] F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* 1874, p. 261.

[9] *schlicht:* como se verá en el capítulo siguiente, se trata de un término esencial; significa «simple, directo, de un golpe». *(N. del T.)*

plio es tener-ahí de manera simple algo. El juzgar lo interpreta Brentano en cuanto «aceptar como verdadero o rechazar como falso»[10]. Frente al mero tener-ahí algo supone el juzgar una toma de posición determinada con respecto a lo representado en cuanto representado. La tercera clase la denomina Brentano con diferentes rótulos: interés, amor, emoción. «Esta clase comprende en nuestra opinión todos los fenómenos psíquicos que no estén incluidos en ninguna de las dos primeras clases.»[11] Señala que falta una expresión propia para los actos del tener interés por algo. Luego se ha hablado de «valores» o, mejor, de «toma de valor»[12].

Al hilo de esta distinción básica de las vivencias psíquicas se propone Brentano mostrar la estructura fundamental del representar, del juzgar y de las emociones. Plantea una *tesis fundamental* respecto de las relaciones de dichos fenómenos, tesis que dice: *todo fenómeno psíquico o es una representación o tiene por base representaciones.* «Ese representar no sólo constituye el fundamento del juzgar, sino también del desear, así como de cualquier otro acto psíquico. Nada se puede juzgar, pero tampoco desear, esperar o temer, si no se representa.»[13] De ese modo adquiere el simple tener-ahí algo la función de una actuación fundamental. El juicio, el interés sólo son posibles cuando se representa algo, lo que se juzga, aquello que provoca interés. Brentano no se queda en la mera descripción, sino que procura delimitar, y lo hace en términos críticos, su división respecto de la tradicional. No vamos a profundizar en ello.

Con esto se inicia una orientación absolutamente nueva en la psicología y en la filosofía, orientación que ya en su época tuvo repercusión en la psicología norteamericana, así en William James, quien obró una gran influencia en Alemania y en toda Europa, y, a través de él, en Henri Bergson, cuya teoría sobre los datos inmediatos de la conciencia (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889) remite a las ideas de la psicología de Brentano. Esa idea de una *psicología descriptiva* tuvo también un influjo muy importante en Dilthey. En su ensayo para la Academia de 1894, «Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica», proponía hacer de tal psicología la ciencia básica de las ciencias del espíritu. Lo verdaderamente decisivo en la configuración del planteamiento de Brentano hay que verlo, con todo, en el hecho de que Brentano sería el maestro de Husserl, quien posteriormente fundaría la investigación fenomenológica.

[10] *Ibid.*, p. 262.
[11] *Ibid.*, p. 262.
[12] *Wertnahme:* neologismo —en alemán— calcado de la anteriormente citada «toma de posición», *Stellungnahme. (N. del T.)*
[13] *Ibid.*, p. 104.

β) Edmund Husserl

Husserl fue en principio matemático: discípulo de Weierstrass, se doctoró con una tesis de matemáticas. Lo que sabía él de filosofía no iba más allá de lo que cualquier estudiante escucha en clase. Lo que Paulsen les contaba era claro y bien intencionado, pero nada que pudiera inspirar en Husserl entusiasmo por la filosofía en cuanto disciplina científica. Sólo tras haberse doctorado comenzó a asistir a las clases del hombre de quien entonces tanto se hablaba; y la impresión personal que le causó la pasión por el cuestionarse y el reflexionar de Brentano, esa impresión le enganchó de tal modo que se quedó con él un par de años, de 1884 a 1886. Brentano fue el que llevó a Husserl a dar a su trabajo la orientación científica que lo caracterizaría. Resolvió ese vacilar suyo entre las matemáticas y la filosofía. Gracias a la impresión que Brentano le produjo como maestro e investigador se abrió para él, en el poco productivo campo de la filosofía de la época, la posibilidad de hacer una filosofía científica. De modo peculiar, Husserl no comenzó su trabajo filosófico por un problema cualquiera de esos fantásticos y rebuscados, sino que, como correspondía a su formación académica, empezó a filosofar sobre la base que ya tenía; es decir, su reflexión filosófica, siguiendo los principios de Brentano, se orientó hacia la matemática.

En un principio se dedicó a lo que tradicionalmente se llama lógica de la matemática. Sus reflexiones se centraron no sólo en la teoría del pensamiento y del conocimiento matemáticos, sino sobre todo en el análisis de la estructura de los objetos *[Gegenstände]* de la matemática: los números. Logró la habilitación a finales de los años ochenta en Halle con un trabajo sobre el concepto de número dirigido por Stumpf, el más antiguo discípulo de Brentano. Ese trabajo, una indagación real en las cosas, fue posible sobre la base de la psicología descriptiva de Brentano. Pronto, sin embargo, se extendieron las cuestiones hacia los principios y las indagaciones ahondaron en los *conceptos fundamentales del pensar en cuanto tal* y de los objetos en general. Esto dio lugar a una *lógica científica* y a la vez a una reflexión acerca de los medios y los procedimientos metódicos adecuados para la investigación de los objetos de la lógica. Eso suponía una concepción más radical de lo que estaba implícito en la psicología descriptiva de Brentano, así como una crítica fundamental a la confusión de la época entre planteamiento genético-psicológico y planteamiento lógico. Su dedicación a los objetos fundamentales de la lógica ocupó a Husserl más de doce años. Los primeros frutos de esa dedicación conformaron el contenido de la obra que en dos volúmenes publicó en 1900-1901 con el título

de *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas]. Con esta obra irrumpe en el mundo lo que sería la investigación fenomenológica. Se convirtió en *el libro básico de la fenomenología.* La historia íntima del desarrollo de dicha obra es la historia de una continua desesperación, cuyo relato no tiene aquí lugar.

El primero en reconocer inmediatamente la importancia central de estas investigaciones fue Dilthey. De ellas dijo que se trataba del primer gran avance científico en la filosofía desde la *Crítica de la razón pura* de Kant. Dilthey tenía setenta años cuando se acercó a las *Investigaciones lógicas* de Husserl, una edad en la que otros hace tiempo que se sienten satisfechos y seguros con su sistema. Dilthey comenzó inmediatamente a analizar el texto en el círculo de sus más cercanos discípulos, semestre tras semestre. Ciertamente, le ayudó a comprender la importancia de la obra una cierta afinidad en lo que era la tendencia fundamental. En una carta a Husserl compara la labor de ambos con el horadar de una montaña desde lados opuestos hasta encontrarse en un punto intermedio. Dilthey encontró en la obra de Husserl una primera realización de lo que él buscaba desde hacía lustros y había formulado en un ensayo para la Academia en 1894: una ciencia fundamental de la vida misma.

El libro influyó también en Lipps y en sus discípulos de Múnich, si bien allí las *Investigaciones lógicas* se consideraron sólo como una mejora de la psicología descriptiva.

La «Escuela de Marburgo» tomó a su modo posición. Natorp, en una recensión más amplia, valoró el primer volumen de la obra, hallando en él una crítica de la lógica de la época, en la que se venía a demostrar que la lógica no puede fundarse en la psicología. Señala que ellos, los de Marburgo, no tienen demasiado que aprender de dicha obra; que lo que en ella se dice ya lo habían descubierto por sí mismos. El segundo volumen, que contiene lo esencial, no se tuvo en consideración. Se hizo simplemente notar que suponía una recaída en la psicología, cuando lo que precisamente se había rechazado en el primero era ese trasplante de la psicología a la filosofía.

En cierta medida es responsable de ese malentendido la interpretación que Husserl hace de sí mismo en la introducción de ese segundo volumen de su obra: «fenomenología es psicología descriptiva». Dicha interpretación es totalmente inadecuada para lo que en la obra efectivamente se hace. Dicho en otros términos, cuando Husserl escribió la introducción para dichas investigaciones, no supo apreciar verdaderamente lo que de hecho había propuesto en dicho volumen. Dos años más tarde, en el *Archiv für systematische Philosophie* [Archivo de filosofía sistemática] (1903), corrigió él mismo esa interpretación errónea.

Las *Investigaciones lógicas*, con ser fundamentales, no aportan sin embargo conocimiento profundo alguno para manejar las necesidades del ánimo y demás, sino que se mueven entre cuestiones muy particulares y áridas; se ocupan del objeto, el concepto, la verdad, la proposición, el hecho, la ley. El subtítulo del segundo volumen es: «Investigaciones de fenomenología y teoría del conocimiento». Está dividido en seis extensas investigaciones particulares, cuyo nexo no se capta a primera vista: I. «Expresión y significación»; II. «La unidad ideal de la especie y las nuevas teorías de la abstracción»; III. «Para una teoría de los todos y de las partes»; IV. «La diferencia entre las significaciones independientes y las dependientes y la idea de la gramática pura»; V. «Acerca de las vivencias intencionales y sus "contenidos"»; VI. «Elementos para una explicación fenomenológica del conocimiento». Se trata de asuntos poco habituales en una lógica y una teoría del conocimiento. La elección del subtítulo, «teoría del conocimiento», no fue más que un acercamiento a la tradición. En la introducción se dice que la teoría del conocimiento en sentido estricto no es teoría alguna, sino «reflexión para llegar a entender de modo transparente lo que sean propiamente pensar y conocer, es decir, según la esencia pura en su género»[14]. Allí donde se habla de teoría se esconde aún cierto naturalismo, pues toda teoría es un sistema deductivo cuya pretensión es explicar unos hechos dados. Husserl rechaza expresamente una teoría del conocimiento entendida en el sentido habitual.

Pero más inusual y absolutamente contrario a la forma habitual de filosofar es el tipo de penetración y de apropiación que la obra demanda. Sigue una marcha que en todo momento supone el indagar; exige que se vaya haciendo paso a paso presente expresamente en la intuición y que se vaya comprobando aquello de que se trata. Así pues, uno no puede —a no ser que quiera dar al traste con el sentido completo de la investigación— quedarse sencillamente con los resultados y construir con ellos un sistema, sino que la obra apunta a ir elaborando junto con ella, a ir penetrando en los asuntos de que se trata. Si se compara la repercusión de la obra con lo que demanda, entonces hay que reconocer que aquélla ha sido mínima e inadecuada, a pesar de las grandes revoluciones de las últimas dos décadas iniciadas en ella.

Es propio de la esencia de las investigaciones fenomenológicas el que no puedan relatarse de manera abreviada, el que siempre haya que repe-

[14] E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1900/1901, Bd. II/1, §7, p. 19 [*Husserliana*, t. XIX/1, «Einleitung», §7, p. 25; *Investigaciones lógicas*, versión de M. G. Morente y J. Gaos, Alianza Editorial, 1999, t. 1, p. 228].

tirlas, recorrerlas de nuevo. Cualquier exposición más detallada del contenido de la obra sería —desde un punto de vista fenomenológico— un malentendido. Por eso vamos a seguir otro camino para dar una primera idea de lo que allí se produce. Esto servirá también a modo de preparación y elaboración de la actitud con que conviene acometer el trabajo de estas lecciones.

CAPÍTULO II

LA FENOMENOLOGÍA: DESCUBRIMIENTOS FUNDAMENTALES, PRINCIPIO Y EXPLICACIÓN DEL NOMBRE

Vamos a presentar tales descubrimientos y a completar la caracterización explicando el principio de la investigación fenomenológica. Sobre esa base propondremos una interpretación del título que dicha labor de investigación se pone a sí misma, una definición del nombre de *fenomenología.*

Con respecto a los descubrimientos decisivos, vamos a hablar de tres de ellos: primero, la *intencionalidad*; segundo, la *intuición categorial*; tercero, el *sentido auténtico*[1] *del apriori.* Estas consideraciones son indispensables por lo que hace tanto a su contenido[2] como a la manera de tratarlo; sólo de ese modo se llega a ver fenomenológicamente *«el tiempo»*, y resulta posible avanzar ordenadamente en el análisis del tiempo tal como él mismo, el tiempo, se muestra.

[1] *echt:* «auténtico, verdadero». Hay, por lo menos, otros dos términos alemanes que habitualmente vierto por «verdadero», *eigentlich* y *wahr*, así que *echt* lo traduzco por «auténtico». *(N. del T.)*

[2] *Sachgehalt:* «contenido efectivo, real, material»; literalmente, «contenido de la cosa, del asunto en cuestión». (Véase nota 1 de la «introducción». *N. del T.*)

§ 5. La intencionalidad

Vamos a ocuparnos en primer lugar de la intencionalidad, por ser justamente éste el fenómeno en que la filosofía contemporánea encuentra, entonces y ahora, el verdadero escándalo, por ser justamente la intencionalidad lo que impide la aceptación inmediata y desprejuiciada de lo que la fenomenología pretende. Aludimos ya a ella al exponer el modo como Brentano, en estricta conformidad con la propia intencionalidad, proponía clasificar la totalidad de los fenómenos psíquicos. Brentano reconocía en la intencionalidad la estructura que constituye la verdadera naturaleza de todo fenómeno psíquico. Por eso se convirtió para él en el criterio que permitía distinguir entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos. Pero al mismo tiempo, por encontrarse en el ser que aparece en estos fenómenos, es también el criterio y el principio de clasificación natural de los propios fenómenos psíquicos. Brentano subraya expresamente que lo que él hace no es sino recoger lo que Aristóteles y la escolástica ya conocían. Gracias a Brentano aprendió Husserl a ver la intencionalidad.

Pero entonces, ¿con qué derecho hablamos del descubrimiento de la intencionalidad en la fenomenología? Sencillamente, porque hay una diferencia entre conocer pura y simplemente una estructura, saber de ella, y entender su constitución y su sentido más propio, así como las posibilidades y las perspectivas que eso confiere a una investigación que con paso seguro se dirija hacia ella. Desde el simple conocer la estructura y servirse de ella con fines clasificatorios hasta llegar a entender sus principios y poder desarrollarla temáticamente hay un camino bien largo que exige nuevas consideraciones y cambios radicales. Husserl escribía al respecto: «No obstante, desde la aprehensión *[Erfassung]* primera de una diferencia en la conciencia hasta la fijación adecuada, puramente fenomenológica, y la valoración concreta hay un paso tremendo —y precisamente este paso, decisivo para una fenomenología que se quiera productiva y armonizada, es el que no se ha dado.»[3].

En la literatura de vulgarización filosófica se suele caracterizar la fenomenología como sigue: Husserl recibe el concepto de intencionalidad de Brentano; como es bien sabido, dicho concepto remite a la escolástica; es oscuro, metafísico, dogmático. Así pues, el concepto de intencionalidad es inútil para la ciencia, y la fenomenología, que se sirve de él, se ve lastrada con

[3] E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [citado como *Ideen I*], en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. I, parte 1.ª, Halle, 1913, p. 185; [*Husserliana*, vol. III, libro 1.º, ed. por W. Biemel, La Haya, 1950, pp. 223 s.].

presupuestos metafísicos y, por lo tanto, para nada se funda en lo inmediatamente dado. Rickert, en «Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare» [El método de la filosofía y lo inmediato], escribe lo siguiente: «Especialmente allí donde desempeña un papel importante el concepto escolástico de "intencionalidad" transmitido por Brentano parece estar el concepto de lo inmediato menos claro y el curso del pensamiento de la mayoría de los fenomenólogos impregnado de dogmas metafísicos tradicionales, lo que justamente hace imposible que sus seguidores lleguen a ver sin prejuicios lo que se encuentra delante de sus ojos»[4]. Este artículo contiene un ataque radical a la fenomenología. También en otro lugar, y precisamente en la introducción a la nueva edición de la psicología de Brentano, dice O. Kraus[5] que Husserl no hizo sino recoger el concepto de intencionalidad de Brentano. Para la «Escuela de Marburgo» también la intencionalidad sigue siendo la verdadera piedra del escándalo, lo que al mismo tiempo impide el acceso a la fenomenología.

Si rechazamos expresamente tales pareceres no es para poner a salvo la originalidad de Husserl con respecto a Brentano, sino para evitar que dichas caracterizaciones impidan de antemano hacer las consideraciones más elementales y dar los pasos necesarios para llegar a entender la fenomenología.

a) La intencionalidad en cuanto estructura de las vivencias[6]*: exposición y primera explicación*

Vamos a tratar de mostrar que la intencionalidad es una estructura de las vivencias en cuanto tales y no algo que se añada a las vivencias —o estados psíquicos— para relacionarlas con otras realidades. Hay que advertir antes de nada que al tratar de poner en claro, esto es, de hacer ver y —viendo— aprehender lo que sea la intencionalidad, no se puede esperar que eso suceda de un golpe. Hemos de liberarnos del prejuicio de que, como la fenomenología exige que se capten las cosas mismas, las cosas deberían poder aprehenderse de un solo golpe, sin tener que hacer uno nada. Más bien, es largo y difícil el camino que penetra en las cosas mismas, y ante todo supone desmontar los prejuicios que impiden el acceso a ellas.

[4] H. Rickert: «Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung», en *Logos*, vol. XII, 1923/24, p. 242, nota.
[5] En: Meiner, «Philosophische Bibliothek», Hamburgo, 1925.
[6] *Erlebnis:* sigo la propuesta de Ortega de traducir *Erlebnis* por «vivencia». No obstante, convendría recordar que *Erlebnis* es «experiencia vital, vida vivida», el vivir la vida, el vivir de la vida. *(N. del T.)*

Intentio significa literalmente *dirigir-se-a*[7]. Toda vivencia, toda actuación psíquica se refiere a algo. Representar es representar algo, recordar es recordar algo, juzgar es juzgar algo, suponer, esperar, confiar, amar, odiar —algo. Se dirá que eso es una trivialidad, y que subrayarlo expresamente no es ningún logro especial que merezca la calificación de descubrimiento. Sigamos, no obstante, un poco más adelante con esa trivialidad y tratemos de descubrir qué es lo que quiere decir para la fenomenología.

Las consideraciones siguientes no requieren especial agudeza de ingenio; basta con que se dejen de lado ciertos prejuicios, se aprenda a ver directa y simplemente[8] y a recordar lo visto sin entregarse a la curiosidad de preguntarse a qué viene todo esto. Frente a lo que se da más por supuesto, lo que más difícil nos puede resultar lograr es el atender a las cosas[9], puesto que el elemento de la existencia *[Existenz]* del hombre lo constituye lo artificial, lo falso, lo que los demás ya siempre[10] nos han llevado a creer. Es un error pensar que los fenomenólogos serían niños modelo a los que lo único que les caracteriza es la resolución para ponerse a luchar contra ello y la voluntad efectiva de indagar, y nada más.

Imaginémonos una «actuación psíquica», un caso ejemplar, sencillo de seguir: una percepción natural concreta —la percepción de una silla que nos encontramos al entrar en una habitación y que, como nos molesta, retiramos del paso. Insisto en esto último para dejar claro que se trata de una percepción de lo más cotidiana, y no de percepción en el sentido enfático de quedarnos mirando algo contemplativamente. La percepción natural, tal como vivo en ella mientras me muevo en mi mundo, la mayoría de las veces no es un quedarse contemplando y estudiando las cosas, sino que se diluye[11] en el trato práctico concreto con las cosas. No es algo autónomo, no percibo por percibir, sino para orientarme, para abrirme camino, para hacer algo. Se trata de una contemplación totalmente natural en la que de continuo vivo. Una interpretación un tanto burda describiría

[7] *Sich-richten-auf:* sigo la traducción castellana de las *Investigaciones lógicas*, «dirigirse a»; tiene el sentido de «referirse a» o «remitir a». *(N. del T.)*

[8] *schlicht:* «simple, directo», aquí en función adverbial; se trata de un término que, como veremos, tiene un uso técnico en Husserl. *(N. del T.)*

[9] *Sachlichkeit:* es lo que llamo «el atender a las cosas»; propiamente es la cualidad de *sachlich*, «lo que es de las cosas» —recuerdo al lector, dicho sea en el sentido del lema de la fenomenología, «¡a las cosas mismas!». *(N. del T.)*

[10] *immer schon:* se trata de una fórmula que Heidegger emplea constantemente, y aun cuando resulte un tanto chocante, por ser un modo de referirse al tiempo, el tema por antonomasia, parece conveniente reproducirlo. *(N. del T.)*

[11] *geht auf in: aufgehen in* va a ser uno de los conceptos esenciales de la relación del *Dasein* para con el mundo; lo llamaré «quedar absorbido». Aunque se esté diciendo lo mismo, no creo que aquí haga falta verterlo de ese modo. *(N. del T.)*

la percepción de la silla del siguiente modo: en mi interior tiene lugar un determinado acontecimiento psíquico; este acontecer psíquico «interior», «en la conciencia», se corresponde «fuera» con una cosa física real. Surge, por lo tanto, una correspondencia entre la realidad de la conciencia (el sujeto) y cierta realidad de fuera de la conciencia (el objeto) [12]. El acontecer psíquico entra en relación con otra cosa que está fuera de él. En sí no es necesario que dicha relación se establezca de hecho, puesto que la percepción puede ser engañosa, o ser una alucinación. Es un hecho psicológico probado que se presentan a veces procesos psíquicos en los que se percibe —supuestamente— algo que ni siquiera existe. Puede suceder que mi acontecer psíquico se vea afectado por una alucinación, de tal manera que yo perciba, por ejemplo, cómo pasa ahora por encima de sus cabezas, atravesando el aula, un automóvil. En este caso no se corresponde el proceso psíquico del sujeto con ningún objeto real [13]. Tenemos ahí una percepción en la que no se establece relación alguna con nada que esté fuera de ella. Es el caso también de las percepciones engañosas: voy por el bosque a oscuras y veo a un hombre que se acerca hacia mí; mirado más de cerca, es un árbol. También aquí, en esa percepción engañosa, falta el objeto que supuestamente se había percibido. Si tenemos en cuenta ese hecho indiscutible de que el objeto real puede justamente faltar en las percepciones, *no* podremos seguir diciendo que la percepción es siempre percepción de algo; es decir, la intencionalidad, dirigir-se-a algo no es una característica necesaria de toda percepción. Y aun cuando todo acontecer psíquico que yo denominara percepción se correspondiera con un objeto físico, no dejaría ésa de ser una afirmación dogmática, puesto que no está convenido de ninguna manera que yo alcance una realidad que esté más allá de mi conciencia.

Se sabe desde Descartes —y toda filosofía crítica se aferra a ello— que lo que yo verdaderamente aprehendo siempre son sólo «contenidos de conciencia». En el empleo del concepto de intencionalidad subyace, por lo tanto —en el caso, por ejemplo, de la percepción—, un doble presupuesto: por un lado, el presupuesto metafísico de que lo psíquico sale de sí mismo para llegar a lo físico, cosa que desde Descartes se sabe que está prohibida. En segundo lugar, subyace en la intencionalidad el presupuesto de que a todo proceso psíquico siempre corresponde un objeto real; los hechos probados de la percepción engañosa y de la alucinación hablan en su contra. Eso es lo que piensan Rickert y muchos otros cuando dicen que en

12 «Realidad» corresponde en ambos casos a *Wirklichkeit. (N. del T.)*

13 *reales Objekt:* en el resto del apartado se trata siempre de estos términos. *(N. del T.)*

el concepto de intencionalidad se esconden dogmas metafísicos soterrados. Pero con esa interpretación de la percepción en cuanto alucinación o percepción engañosa, ¿hemos puesto verdaderamente a la vista la intencionalidad? ¿Hemos hablado de lo que la fenomenología quiere decir con ese rótulo? ¡Para nada! Y hasta tal punto que si tomáramos la recién citada interpretación como punto de partida para elucidar lo que sea la intencionalidad, nos resultaría imposible llegar a entender lo que fenomenológicamente quiere decir. Para aclarar cómo pueda ser esto vamos a repetir la interpretación observándola con mayor detenimiento. Pues esta presunta trivialidad no es para nada algo que se capte sin más; antes hay que dejar de lado la trivialidad perversa de las cuestiones ilegítimas, si bien habituales, de la teoría del conocimiento.

Imaginémonos la alucinación: diríamos que el automóvil *realiter* no existe en absoluto, que no hay, por lo tanto, correspondencia alguna entre lo físico y lo psíquico, sino sólo algo psíquico. Y, sin embargo, ¿no es la alucinación según su sentido alucinación, es decir, supuesta percepción de un automóvil? ¿No es, además, ese supuesto percibir, que se da sin relación real alguna con objeto real alguno, justamente en cuanto tal un dirigir-se-a un supuesto objeto de percepción? ¿No es el engaño, la ilusión en cuanto tal, un dirigir-se-a, aun cuando el objeto real no esté de hecho allí?

No se trata de que la percepción llegue a ser intencional sólo cuando algo físico entra en relación con algo psíquico, y que dejaría de ser intencional si eso real no existe, sino de que la percepción es en sí misma intencional, sea auténtica o engañosa. La intencionalidad no es una propiedad que se atribuya a la percepción y que en algunos casos le toque en suerte, sino que la percepción es *de suyo intencional*, con absoluta independencia de que lo percibido exista o no de hecho. Precisamente por eso, sólo por eso, porque la percepción en cuanto tal es un dirigir-se-a algo, porque la intencionalidad constituye la estructura de la propia actuación, es por lo que pueden darse cosas como la percepción engañosa o la alucinación.

Así, cuando se dejan de lado todos los prejuicios de la teoría del conocimiento, queda claro que la actuación misma —dejando aparte la cuestión de su validez o no validez—, por lo que hace a su estructura, es un dirigir-se-a. No se trata de que primero tenga lugar un proceso sólo psíquico, esto es, un estado no intencional (un complejo de sensaciones, relaciones de la memoria, una imagen representativa y procesos del pensamiento a través de los cuales se formaría una imagen, de la cual luego uno se pregunta si le corresponde algo o no), que posteriormente en algunos casos resultará ser intencional, sino de que el ser del propio actuar es un dirigir-se-a.

La intencionalidad no es una relación con lo no vivencial que se atribuya a las vivencias, una relación que en ocasiones les afecte, sino que las propias vivencias en cuanto tales son intencionales. Ésta es la primera característica, acaso todavía un tanto vacía, pero suficientemente importante como para servir de apoyo a la hora de evitar prejuicios metafísicos.

b) El malentendido de Rickert acerca de la fenomenología y la intencionalidad

En la recepción de la intencionalidad, así como en la manera como se interpretó y continuó a Brentano, se atendió menos a la revelación de la subsistencia[14] de esta estructura de la vivencia que a lo que se presuponía en Brentano: los dogmas metafísicos. Lo decisivo en Husserl fue que él no buscó en la dirección de los dogmas y de los presupuestos, por más que los hubiera, sino en la dirección del fenómeno mismo: que *el percibir es un dirigir-se-a*. Ahora bien, no hay que pasar por alto que en los demás tipos de actuación también se halla dicha estructura. Rickert toma esto como punto de partida de su crítica y niega encontrar algo así en tales actuaciones, al considerar que la intencionalidad sería lo propio de la actuación de tipo judicativo, que no se hallaría en la representación. Dice: la representación no es conocimiento. Y llega a eso porque se aferra a dogmas como el de que el representar no posee en sí transcendencia alguna, no alcanza al objeto[15]. Descartes ya lo dijo: el representar, la *perceptio*, permanece únicamente en la conciencia; y Rickert considera que la transcendencia del juzgar, cuyo objeto él caracteriza en cuanto *valor*, resulta menos misteriosa que la transcendencia del representar, entendida en el sentido de alcanzar a una cosa real. A dicha concepción llega él, porque considera que en el juicio se reconoce algo que tiene el carácter de valor, que, por lo tanto, no existe *realiter*, y que identifica con lo intelectual o espiritual, que es la propia conciencia. Considera que el valor es algo inmanente. Al reconocer un valor, uno no va más allá de la conciencia.

Lo esencial para nosotros no es demostrar que Rickert cae en contradicciones, que una vez se sirve del concepto fenomenológico de represen-

[14] *Bestand:* «existencia, consistencia, persistencia...». Como se trata de un término que tiene cierto peso conceptual, lo distingo con una versión específica, «subsistencia», que pretende conjugar «existencia» y «persistencia». *Bestand* remite a las cosas, a los fenómenos, a lo que los constituye. (Véase más adelante, en este mismo capítulo, nota 67. *N. del T.*)

[15] En este caso se trata de *Gegenstand;* no parece, por lo tanto, que aquí se esté distinguiendo entre *Objekt* y *Gegenstand*. Por lo demás, «real» sigue correspondiendo a *real. (N. del T.)*

tación, y la siguiente, de un concepto mítico de psicología; la cuestión es que cuando puede adaptarla a su teoría, entonces se vale de la intencionalidad como punto de partida, y cuando se opone a ella, a su idea de que el representar no sea conocimiento, entonces se deshace de la intencionalidad. Lo peculiar es que, por mucho ingenio que haya, no obstante, se incumple la más elemental de las exigencias: atenerse a las cosas tal como ellas se dan. Sin ello, el pensar carece de fundamento. No se puede en un caso atender a la presión de las cosas, y en el siguiente hacer caso omiso de ellas; atenderlas cuando se adecuan a una teoría previa, hacer caso omiso de ellas cuando la revientan. Un ejemplo característico de esta forma de pensar lo representa la teoría del conocimiento y del juicio que, partiendo de Brentano, Rickert elabora. Vamos a revisarla para ver cómo los juicios dependen de la aprehensión de las cosas.

Rickert toma de Brentano la definición del juicio en cuanto *reconocimiento*. Interesa ver cuidadosamente el punto en que, haciendo uso de la intencionalidad señalada por Brentano, al tiempo cierra los ojos ante ella y, saltando a la teoría, se pone a construir. Recordemos brevemente la teoría que Rickert apoya en la definición del juicio de Brentano.

Cuando juzgamos, dice Rickert, lo que hacemos es aceptar las representaciones o rechazarlas. En el juicio lo que resulta esencial es una actuación «práctica». «Como lo que vale para el juicio debe valer también para el conocer, se deriva de la relación que el juicio tiene con el querer y el sentir que también *en el conocer puramente teórico se trata de una toma de posición con respecto a un valor...* Sólo frente a valores tienen sentido las actuaciones alternativas del aprobar y el reprobar.» [16] Rickert llega de ese modo a su teoría: *el objeto del conocimiento es un valor.* Cuando percibo una silla y digo: la silla tiene cuatro patas, el sentido de ese conocimiento, según Rickert, es *el reconocimiento de un valor.* Por muy buena voluntad que se ponga, jamás se hallará nada de eso en la estructura de dicha proposición (correspondiente a una percepción), puesto que con ella no me remito [17] a representaciones ni mucho menos a valores, sino a una silla efectivamente dada.

El reconocer no es algo que se adhiera a las representaciones, sino que el propio representar es dirigir-se-a: se da de antemano el posible objeto del juzgar, y el afirmar en el juicio se funda en el representar. Entre representar

[16] H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transzendenz,* Friburgo de Brisgovia, 1892, p. 57. [2.ª ed., 1904, p. 106.]
[17] Se trata del mismo verbo con que se definía, párrafos antes, la intencionalidad: *sich richten auf. (N. del T.)*

y juzgar existe un nexo intencional. Si Rickert hubiera visto la intencionalidad del representar, tampoco habría caído en el mito del nexo habido entre representar y juzgar, como si el juicio fuese un añadido «de más». *Las relaciones entre intencionalidades son a su vez intencionales.*

Rickert llega, por lo tanto, a su teoría no a través del estudio de las cosas *[Sachen]*, sino por medio de una deducción huera en la que se hallan asumidos algunos prejuicios dogmáticos. El último vestigio de subsistencia de cosa [18] se encuentra únicamente en lo que Rickert recoge de Brentano, pero incluso en este caso es dudoso que acierte plenamente con lo que de hecho es un juicio. «Cuando caracterizamos el [...] juicio en cuanto actuación no representativa, con eso no queremos decir que veamos en él, como vendría a entender Brentano, otro tipo de relación de la conciencia con su objeto *[Objekt]* que la que subyace en el representar. Tal afirmación contiene para nosotros demasiados presupuestos.»[19] Rickert rechaza aquí el criterio de la intencionalidad que Brentano empleaba para distinguir entre las actuaciones del representar y el juzgar. ¿Qué pone él en su lugar? ¿Cómo caracteriza y fundamenta la diferencia?

Investigamos «a qué género de procesos psíquicos pertenece el juicio completo cuando distinguimos aquellos estados en que actuamos de manera contemplativa e indiferente de aquellos otros en que tomamos partido, considerando *de valor* para nosotros el contenido de nuestra conciencia... Sólo pretendemos, por lo tanto, establecer un hecho que ni siquiera una teoría puramente sensualista podría discutir»[20]. Hasta un ciego vería que se trata literalmente de la posición de Brentano, que no pretende otra cosa que dividir el género de los procesos psíquicos según los diferentes tipos o especies de actuaciones, sea que las contemplemos indiferentes, sea que tomemos partido en ellas. Rickert extrae en principio su teoría de un terreno revelado por la descripción de Brentano, sin llegar, no obstante, a darse cuenta de que con eso se vale de la intencionalidad como fundamento de su teoría del conocimiento y del juicio. Prueba: al mismo tiempo que se sirve de esa distinción descriptiva, emplea Rickert un concepto de representación que se contradice con el que le había servido de base de la definición de juicio: aquí, dirigir-se-a indiferente —así pues, representar en cuanto manera de representar—; en otro lugar, representación en cuanto lo representado, y lo representado es el contenido de la conciencia.

[18] *Sachbestand:* «existencia y consistencia de cosa», en el sentido a que se alude más arriba en la nota 14. *(N. del T.)*
[19] *Ibid.*, p. 56. [*Ibid.*, p. 104.]
[20] [*Ibid.*, p. 105.]

Allí donde Rickert quiere contravenir el idealismo de la representación y demostrar que el conocer no es representar, no se atiene al sentido sencillo y simple del representar, sino que cuela como presupuesto un concepto mítico. Dice Rickert: «mientras las representaciones sólo son representadas, van y vienen» [21]. Ahora el representar no es la actuación simple de representar, sino que son las representaciones lo que se representa. «El conocimiento representativo necesita una realidad independiente del sujeto cognoscente, puesto que nosotros sólo somos capaces de aprehender con representaciones algo independiente del sujeto cognoscente cuando [esas representaciones] son imágenes o signos de una realidad.»[22] Con un concepto así de representación, esto es, si el dirigir-se-a sólo nos remite a signos, es posible, ciertamente, demostrar que representar no es conocer.

Pero ¿qué pasa con el concepto de representación que Rickert emplea para deslindar el juicio y el representar, entendido éste en cuanto simple contemplar? ¿Por qué no toma el concepto de representación en sentido descriptivo, del mismo modo que el concepto de juicio que se deriva de la descripción? ¿Por qué no sigue el sentido de lo que allí se encuentra: un actuar contemplativo e indiferente para con...?

La razón de ello está en que Rickert se deja llevar por el presupuesto, por la tesis de que *conocer no puede ser representar*; pues si conocer fuera representar, entonces su propia teoría, la de que conocer es reconocer y que el objeto del conocimiento es un valor, estaría de más y probablemente resultaría errónea. El representar no puede constituir conocimiento; y a este prejuicio se le da aún más peso apelando a la tesis de Aristóteles de que conocer es juzgar. El conocimiento es siempre o verdadero o falso; verdaderos o falsos son, según Aristóteles, sólo los juicios. Con esta apelación a Aristóteles lo único que Rickert pretende decir es que Aristóteles entiende por juicio lo mismo que él —cuando precisamente lo que Aristóteles quiere decir es aquello que Rickert no quiere ver en absoluto en el carácter simple del representar— el *«hacer ver algo»* [23]. Rickert no ve el sentido simple del representar, el hecho de que justamente en él hay ya conocimiento.

Le resulta imposible llegar a entender el carácter de conocimiento propio de la representación, porque tiene como presupuesto un concepto mítico del representar tomado de la filosofía científico-natural, que es lo

[21] *Ibid.*, p. 57. [*Ibid.*, p. 105.]
[22] *Ibid.*, p. 47. [*Ibid.*, p. 78.]
[23] *Sehenlassen von etwas:* en sentido estricto *lassen* posee un doble aspecto, es un «hacer dejando que...», que más adelante vertiré por «propiciar». Aquí, sin embargo, la traducción propuesta, que es la que viene dada por el uso de la lengua, parece suficiente y adecuada. *(N. del T.)*

que le lleva a la formulación de que en el representar lo que se representan son las representaciones. En el caso de la representación constituida por la percepción simple y directa de la silla no se representa ninguna representación, sino que veo la silla. Es intrínseco al propio sentido del representar: cuando miro algo no pretendo ver la representación de ese algo, sino la silla. El mero imaginarse[24] algo, que también se suele considerar representación de algo que no está presente —por ejemplo, si yo ahora me represento mi mesa de trabajo—, incluso en el caso ese del mero pensar en algo no se representa una representación, un contenido de conciencia, sino la cosa misma. Lo mismo sucede con la representación del recuerdo, por ejemplo, de un viaje en velero: no me acuerdo de representaciones, sino del barco y del viaje mismos. Por mor de una teoría se hace caso omiso de los hechos más elementales intrínsecos a la propia estructura: conocer no puede ser representar, puesto que sólo si conocer no es representar se mantiene en pie la teoría de que el objeto del conocimiento es y debe ser un valor, ya que tiene que haber una filosofía de los valores.

Lo que ofusca ante la intencionalidad es la presuposición de que se trata de una teoría acerca de la relación entre lo físico y lo psíquico, cuando lo único que se está señalando es la estructura de lo psíquico. Sea aquello a lo que se dirige el representar cosas materiales y reales o sólo algo fantaseado, reconozca el reconocer un valor o se dirija el juzgar a otra cosa no real, lo primero antes de nada es ver ese dirigir-se-a. Digamos que hay que amarrar bien la estructura de las actuaciones sin hacer uso de dogma alguno proveniente de la teoría del conocimiento. Sólo cuando se ha visto correctamente es posible profundizar en ello y llegar a tener una visión más nítida o acaso crítica de la interpretación fenomenológica de la intencionalidad que se ha dado hasta ahora. Veremos cómo de hecho también en la fenomenología hay presupuestos relativos a la intencionalidad aún no aclarados, que son, ciertamente, los que hacen que a una filosofía tan cargada de dogmas como es el neokantismo le resulte verdaderamente difícil ver simplemente lo expuesto. Cuando se piensa entre dogmas y directrices lo primero que se supone es lo mismo, y uno se aferra a lo que supone, tanto más cuanto de hecho los fenómenos no están puestos por completo al descubierto.

Se trata solamente de mantener a la vista el dirigir-se-a de la estructura de las actuaciones. Y de mantenerse apartado de cualquier teoría acerca de lo psíquico, la conciencia, la persona y demás.

[24] *Vergegenwärtigung:* en lenguaje corriente diríamos «representarse», pero justamente hay que distinguir los términos del original y los matices que a continuación se exponen. *(N. del T.)*

c) La constitución básica de la intencionalidad en cuanto tal

Lo que hemos descubierto hasta aquí de la intencionalidad no es sino algo formalmente vacío; mas sí que hay una cosa clara, y es que ante todo hemos de representarnos[25] el propio nexo estructural sin tener que recurrir a ninguna teoría ni idealista ni realista acerca de la conciencia, hemos de aprender a ver lo que se da en cuanto tal y a ver que las relaciones entre las propias actuaciones, entre las vivencias, no son complejos de cosas, sino que las relaciones entre las propias actuaciones tienen a su vez carácter intencional, y que todas las relaciones del vivir en sí mismo están determinadas por dicha estructura. Con todo, veremos que aquí sigue habiendo dificultades que no se pueden allanar sin más. Pero para llegar a verlo es imprescindible tener a la vista primero la intencionalidad. Partiendo de esto podemos ir fijando al mismo tiempo la terminología, para llegar así a entender una expresión que se emplea a menudo en la fenomenología y que también a menudo se entiende mal; se trata del concepto de *acto*. Las actuaciones del vivir se suelen llamar también actos: percepción, juicio, amor, odio... [26]. ¿Qué quiere decir aquí acto? No ciertamente una actividad, un proceso o una fuerza cualquiera, sino que acto significa sencillamente *relación intencional*[27]. Tales vivencias son actos que poseen carácter de intencionalidad. Hay que tener claro este concepto de acto y no confundirlo con otros.

Con ser la intencionalidad tan fundamental como es, se queda, no obstante, a primera vista un tanto vacía. Decimos simplemente: representar es representar algo, juzgar es juzgar algo, etc.; no se ve bien cómo de tales estructuras pueda haber una ciencia. Es obvio que dicha ciencia estará acabada antes de haber empezado realmente. Ese establecer la intencionalidad por parte de la fenomenología parece ser de hecho no más que una tautología. Eso es lo que dijo ya en su momento Wundt: todo el conocimiento fenomenológico se puede reducir a la proposición A = A. Vamos a tratar de ver si no es al fin y al cabo lo contrario, que hay mucho que decir y que la mayor parte ni se ha dicho todavía. Ateniéndonos a este primer

[25] Aquí se trata justamente de *vergegenwärtigen:* literalmente sería algo así como «presentificarse»; es, pues, «representarse» en el sentido estricto de traer a la presencia lo que no está presente. Así es al menos como Husserl lo empleaba. Por eso conviene distinguirlo de *Vorstellung*, «representación» en un sentido más amplio. *(N. del T.)*

[26] La obviedad del paso de «actuación» a «acto», patente en castellano, no se da en el original, en que *Akt*, por su origen latino, es una voz que resulta relativamente culta, e incluso ambigua, pues significa también «desnudo (artístico)». *(N. del T.)*

[27] *intentionale Beziehung:* reaparece aquí un segundo aspecto de *Verhaltung* o *Verhalten*, y es que, además de «actuación», que es lo que hasta ahora principalmente importaba, remite también a cierta «relación» constitutiva de la actuación. (Véase al respecto la nota siguiente. *N. del T.*)

descubrimiento de la fenomenología, el de que la intencionalidad es la estructura de las vivencias y no una relación posteriormente añadida, tenemos ya una primera indicación de qué es lo que debemos hacer para llegar a ver esa estructura, esa constitución.

α) Lo percibido del percibir: lo ente en sí mismo (cosa del mundo-en-torno, cosa de la naturaleza, cosicidad)

Con ese atenernos a la intencionalidad en cuanto estructura previa de las actuaciones evitamos en cualquier caso caer en construcciones o en teorías de altos vuelos. Pero al mismo tiempo, para poder afrontarla asimismo con imparcialidad, queda comprendida en ello la necesidad de dicha estructura. Lo que ahora hay que hacer es poner de manifiesto la estructura básica de la intencionalidad. Hasta ahora, con el dirigir-se-a, lo que se estaba definiendo, y además de un modo absolutamente formal y vacío, era un primer factor, algo bien lejano de lo que constituye la estructura completa.

Para aclarar la constitución básica de la intencionalidad volvamos una vez más al caso ejemplar de la percepción natural de una cosa. Con intencionalidad no queremos decir una relación objetiva que en ocasiones y sólo posteriormente a los propios elementos venga a darse entre una cosa física y un proceso psíquico, sino la estructura de una actuación en cuanto actuación o actitud para con [28], dirigir-se-a. Con ello caracterizamos no una percepción concreta (esta de la silla), sino el *percibir en cuanto tal.* Para encontrar la constitución básica de la intencionalidad lo mejor que podemos hacer es buscar en ella misma —en el dirigir-se-a. Atendamos ahora no al dirigir-se, sino al *a qué.* Atendamos no al percibir, sino a lo percibido, en particular a lo *percibido de esta percepción.* ¿Qué es eso?

Hablando sin prejuicios: la propia silla. No veo «representaciones» de la silla, no aprehendo imagen alguna de la silla, no noto sensaciones de la si-

[28] *eines Verhaltens als Verhalten zu:* en las *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles,* tomo 61 de la *Gesamtausgabe,* p. 52, dice Heidegger: «*(Sich) Verhalten* tiene un doble sentido que deseamos conservar: 1. Comportarse, actuar [de una determinada manera]; 2. Atenerse a, estar en relación con, tener una relación con. Este segundo sentido es el originario; el primero es el exceso de sentido con respecto a "tener"». Esto a su vez exige aclarar que lo que estoy traduciendo por «comportarse, actuar», *sich verhalten, sich benehmen,* comportan ambos también un matiz que vendría explicitado por expresiones como «contenerse» o «retenerse» —portarse, actuar, sería contenerse; de ahí «el exceso de sentido con respecto a "tener"» o «tenerse». Sabido esto, se entenderá que *Verhalten zu* sea «actuación o actitud para con», si se quiere, un «atenerse a». (Por supuesto, con «actitud» no se está mentando nada psicológico, sino una disposición estructural habida en la percepción o en general en la intencionalidad.) *(N. del T.)*

lla, sino que *la* veo simple y directamente, la propia silla. Éste es el sentido inmediatamente dado del percibir. Más exactamente, hay que preguntar: ¿*Qué* veo en mi percepción «natural» en la que viviendo (me) paro aquí en el aula [29], qué puedo decir de la silla? Diré que está en el aula 24 en la parte de abajo, junto a la cátedra [30], que probablemente la utilicen algunos profesores, los que prefieran estar sentados mientras dictan la lección. No es una silla de cátedra cualquiera, sino una bien concreta, la silla de cátedra del aula 24 de la Universidad de Marburgo, que se halla un poco dañada acaso por el uso y que viene mal barnizada de la fábrica de muebles de que evidentemente procede. Algo así diría de la silla a la hora de describirla de manera absolutamente natural, sin pretender construir nada ni preparación experimental alguna. ¿Qué es, pues, lo que digo? No hago otra cosa que contar la historia bien concreta, si se quiere fútil, de la silla, historia en la que ella aquí día tras día, constantemente, se presenta. Lo percibido en esta percepción «natural» es lo que denominamos una *cosa del mundo-en-torno* [31].

Puedo detenerme en esa percepción y seguir describiendo lo que en ella hay, la propia silla, y decir: es así de pesada, tiene tal color, es así de alta y así de ancha, puede uno deslizarla de un lugar a otro; si se la levanta y se la suelta, cae; con un hacha se la puede hacer pedazos; incendiada, arde. También ahora tenemos una vez más puros y simples enunciados en los que se habla de lo percibido mismo, no de representaciones de la silla ni de sensaciones, y, sin embargo, se trata de una caracterización de la cosa de otro tipo, diferente de la de antes. Lo que ahora se dice de lo percibido mismo es algo que se puede decir de cualesquiera piezas de madera. Lo que ahora se destaca de la silla no la define en cuanto silla. Se dice algo acerca de la silla, mas no en cuanto cosa silla, sino en cuanto *cosa de la naturaleza*; el que lo percibido sea una silla es algo que ahora carece de importancia.

Lo percibido es cosa del mundo-en-torno, pero es también cosa de la naturaleza. Para hacer esta distinción disponemos en el lenguaje de matices muy precisos en la manera como el propio lenguaje conforma la significación y la expresión. Decimos «regalo rosas»; se puede decir también «re-

[29] *in der lebend ich mich hier im Saale aufhalte: sich aufhalten in* quiere decir «detenerse en», pero también en cierto sentido «morar en». (Véase al respecto en el capítulo III de la Parte Principal la nota 27. *N. del T.*)
[30] Es decir, el pupitre del profesor. *(N. del T.)*
[31] *Umweltding:* como se verá más adelante, *Umwelt* es lo que llamaré «mundo-en-torno»; si no fuera porque se trata de un concepto básico y fundamental, bastaría quizá con su sentido corriente, que es simplemente el de «entorno». *(N. del T.)*

galo flores», pero no «regalo plantas». La botánica, sin embargo, analiza plantas, no flores. La diferencia entre planta y flores, pudiendo decirse ambas del mismo rosal, es la diferencia entre la cosa de la naturaleza y la cosa del mundo-en-torno. El rosal «flor» es cosa del mundo-en-torno, el rosal «planta» es cosa de la naturaleza.

Lo percibido en sí mismo es tanto la una como la otra. No obstante, surge la cuestión de si en tal descripción, destacando lo que en la propia cosa percibida se da, hemos obtenido así lo que en la fenomenología se denomina en sentido estricto lo percibido. Si consideramos que ambas estructuras de la cosa —cosa del mundo-en-torno y cosa de la naturaleza— se refieren a una y la misma silla, surge inmediatamente la dificultad obvia de cómo entender la relación entre ambas estructuras de la cosa. Veremos esa cuestión con mayor detalle más adelante en otro contexto. Ahora dejemos claro lo siguiente: cuando en el habla corriente, no en la observación y en el estudio teórico de la silla, yo digo que la silla es dura, no pretendo señalar con ello el grado de resistencia y de densidad de la silla en cuanto cosa material, sino que quiero decir que la silla es incómoda. Ya aquí se ve que determinadas estructuras, características de la cosa de la naturaleza, que por eso pueden ser consideradas por separado, como dureza o peso, aparecen antes que nada como caracteres del mundo-en-torno. La dureza o resistencia material misma se halla presente en el carácter de incomodidad, y sólo de ese modo presente y no como resultado de una inferencia o una deducción a partir de aquél. Lo percibido se da a sí mismo en sí mismo y no en virtud de la aplicación de ciertos criterios a la cosa. Es la cosa concreta del mundo-en-torno, aun cuando permanezca oculta para muchos.

Lo que se encuentra dado en la percepción, esa cosa de la naturaleza que está ahí, eso se puede tratar de aclarar aún más. Por medio de una investigación adecuada puedo descubrir que en cuanto tal cosa le es necesariamente inherente lo que se diría materialidad o extensión, que todo lo extenso en cuanto extenso tiene un color, e incluso que todo color en cuanto color posee una extensión, que lo material y lo extenso se puede desplazar, esto es, puede cambiar de lugar. También en este caso he extraído de la propia cosa lo que se encuentra en ella, mas no ya en lo percibido (silla) en cuanto cosa del mundo-en-torno ni tampoco en cuanto cosa de la naturaleza, sino que de lo que ahora estoy hablando es de la *cosicidad* en cuanto tal[32]. Hablo de materialidad y de extensión, de color y desplazabilidad

[32] *Dinglichkeit:* substantivo abstracto derivado de *dinglich*, «de la cosa», a su vez de *Ding*, «cosa». Supongamos cosa —cósico— cosicidad. *(N. del T.)*

y demás determinaciones de ese tipo que no son propias de esta silla en cuanto tal silla concreta, sino que convienen a cualquier cosa de la naturaleza: estructuras que constituyen la cosicidad de la cosa, factores de la estructura de la propia cosa de la naturaleza, contenidos[33] que se recogen de lo dado mismo.

En los tres casos se trataba de lo ente percibido en sí mismo, de lo que por medio de un apercibirse[34] se puede encontrar en ello. Se habla aquí de percepción en un sentido amplio pero natural. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento o también de la psicología se dirá que estas descripciones de la cosa de la naturaleza y de la cosa del mundo-en-torno resultan un tanto ingenuas y, en consecuencia, realmente nada científicas. Pues lo primero que uno verdaderamente ve con los ojos es sólo algo de color, lo primero que uno tiene es sensaciones de amarillo, y luego a eso se añaden otras sensaciones.

Frente a esta descripción científica preferimos, ciertamente, ingenuidad, y nada más que ingenuidad, que lo primero que verdaderamente ve es la silla de la cátedra. Al decir «vemos» no estamos empleando «ver» en el sentido estricto de la sensación óptica, sino que aquí «ver» no significa otra cosa que «simplemente apercibirse de lo que está delante». Si nos atenemos a esta expresión, entenderemos y no encontraremos ninguna dificultad para tomar lo inmediatamente dado tal como se muestra. De hecho decimos que mirando la silla se ve que proviene de una fábrica. No estamos sacando conclusiones, no hacemos reflexión alguna, sino que en la silla se ve eso, aun cuando no tengamos sensación alguna de fábrica ni nada semejante. El campo de lo que se encuentra en el simple apercibirse de algo es de principio mucho más amplio de lo que cualquier teoría del conocimiento o la psicología quisieran reconocer para una teoría de la percepción. Como veremos más tarde, en ese sentido amplio del percibir y del ver, se percibe incluso todo lo que antes decía de la cosicidad, que la propia cosa conlleva materialidad, que a ésta le corresponde una extensión, un color y, en consecuencia, unas dimensiones. No se trata de cosas[35] que yo encuentre en el aula, sino de un entramado de nexos entre caracteres gene-

[33] *Sachhaltigkeiten:* neologismo formado a base de *Sach*, «la cosa, el asunto en cuestión»; *-haltig*, sufijo que señala que algo «contiene» lo anterior; *keiten*, sufijo formador de substantivos abstractos, en este caso, en plural. *(N. del T.)*

[34] *Kenntnisnahme:* «percatarse, enterarse, darse cuenta». (En el curso del semestre de invierno 1919/1920 constituía el fenómeno fundamental. Véase *Grundprobleme der Phänomenologie (1991/20), Gesamtausgabe*, tomo 58, pp. 110 ss.) *(N. del T.)*

[35] En este caso se trata de *Sachen*, «cosas», sí, pero en un sentido más amplio —«asuntos»— que el de *Ding*, que es lo que aparece al referirse a la silla, a las cosas del mundo-en-torno y a las de la naturaleza. *(N. del T.)*

rales. Mas no nexos inventados, construidos, sino estructuras cuyas correspondencias particulares yo puedo ver, suponiendo un simple encontrar que sea adecuado y suficientemente cultivado —ver no en el sentido de una visión o un arranque místicos, sino en cuanto simple darse cuenta[36] de estructuras que se dejan ver en lo dado.

β) Lo percibido del percibir: el cómo del ser-intendido[37] (el ser-percibido[38] de lo ente, el carácter de corporalidad)

Todavía, sin embargo, no hemos llegado a lo que en sentido estricto llamamos lo percibido. Lo que en sentido estricto llamamos lo percibido en la fenomenología no es lo *ente* en sí mismo percibido, sino lo ente *percibido*, en cuanto percibido, *tal cual* se muestra en la percepción concreta. Lo percibido en sentido estricto es lo percibido en cuanto tal, más exactamente, el *ser-percibida* de la silla, por ejemplo, el modo y la manera como, la estructura según la cual se percibe la silla. El modo y la manera como se percibe la silla se diferencia de la estructura según la cual se representa. Con la expresión *lo percibido en cuanto tal* me refiero a *este ente en el modo y la manera de su ser-percibido*[39]. Con ello estamos en principio señalando una estructura totalmente nueva, una estructura, sin embargo, de la cual no se pueden enunciar todas aquellas características que habíamos enunciado hasta ahora de la silla.

El ser-percibido de la silla no es algo inherente a la silla en cuanto silla; también una piedra, un árbol, una casa o cualquier otra cosa pueden ser percibidos. El ser-percibido *[Wahrgenommenheit]* y la estructura de ese ser-percibido *[Wahrgenommensein]* pertenecen, por lo tanto, a la percepción en cuanto tal, es decir, a la intencionalidad. Así pues, podemos ir distinguiendo lo siguiente: *lo ente mismo:* la cosa del mundo-en-torno, la cosa de la naturaleza, la cosicidad; y *lo ente en el modo de su ser-intendido*: su ser-percibido, representado, juzgado, amado, odiado, su ser-pensado en sentido amplio. En los tres primeros casos tenemos que ver con lo ente en sí

[36] *Vergegenwärtigung:* véase arriba nota 25. *(N. del T.)*

[37] *Intendiertsein: intendieren* es el verbo correspondiente al acto de la intencionalidad, digamos, «intender»; *intendiert* es su participio pasivo; en consecuencia, *intendiertsein*, «ser intendido». *(N. del T.)*

[38] *die Wahrgenommenheit*, esto es, «la cualidad, *heit*, de ser o haber sido percibido». *(N. del T.)*

[39] *seines Wahrgenommenseins:* literalmente, «de su ser percibido» [= voz pasiva de «percibir»]. Como sea que Heidegger hace uso indistinto de *Wahrgenommenheit* y *Wahrgenommensein*, traduzco ambas de igual modo. *(N. del T.)*

mismo, en el cuarto con el ser-intendido, con el ser-percibido de lo ente[40].

¿Qué es eso de ser-percibido? ¿Es que hay algo así, se puede decir algo acerca del ser-percibido de la silla? De lo que se trata es de que, independientemente de cualesquiera teorías, veamos esa estructura como algo diferente de las estructuras que convienen a la cosa y a lo ente en cuanto ente. Con esta caracterización, aunque sea provisional, distinguiéndolo respecto de la cosicidad, hemos obtenido una primera indicación acerca de hacia dónde hay que dirigir la mirada. Ciertamente, no hacia la silla misma, como es en el caso de la percepción, sino hacia la silla *en el cómo de su ser-intendida*. ¿Qué es lo que aquí se muestra? Lo percibido en cuanto tal tiene el carácter de *corporalidad*, es decir, lo ente que se presenta en cuanto percibido, tiene el carácter de lo *corporalmente-aquí*[41]. No sólo se da [lo ente] en cuanto ello mismo, sino ello mismo en su corporalidad. Hay que hacer una distinción en los modos de estar-dado entre el *darse corporalmente* y el *darse ello mismo*. Aclarémonos la diferencia por contraste con el cómo se presenta lo meramente representado. Se entiende aquí por representar el simple imaginarse[42] algo.

Puedo imaginarme ahora el puente de Weidenhauser: me planto delante del puente. En este figurarme el puente se me da él mismo, es decir, el propio puente y no una imagen de él ni fantasía alguna, sino él mismo, y, sin embargo, no se me da corporalmente. Se me daría corporalmente si saliera y me pusiera delante del propio puente. En definitiva: lo que se da ello mismo no tiene por qué estar dado corporalmente; mas sí al revés: todo lo que se da corporalmente se da ello mismo. *La corporalidad es un modo eminente del darse ello mismo de lo ente.* Este darse ello mismo se verá aún más claramente si se contrasta con otro de los modos posibles del representar, lo que en la fenomenología se denomina mentar vacío[43].

El mentar vacío es el representar algo en el modo del pensar en algo, del recordar que puede surgir en una conversación acerca del puente. Miento el puente mismo, pero sin verlo siquiera en su aspecto: lo miento, me refiero a él en el sentido de un mentar vacío. Una gran parte de nuestro ha-

[40] Se entiende que «los tres primeros casos» son los referidos bajo el rótulo de «lo ente mismo»; «el cuarto», «lo ente en el modo de su ser-intendido». *(N. del T.)*

[41] *Leibhaftigkeit, leibhaft-da:* respectivamente «corporalidad» «corporalmente-aquí». Sin embargo, *leibhaft* se emplea para subrayar que se trata de alguien «en persona», de «la mismísima encarnación de» algo, en fin, de algo «real y verdadero». *(N. del T.)*

[42] *Vergegenwärtigung:* lo traduzco por «imaginarse», ya sabemos que es el «representarse lo que no está a la vista». (Véase arriba nota 25. *N. del T.*)

[43] *Leermeinen: meinen* tiene muy diversas traducciones en castellano, «significar», «querer decir», «pensar», «considerar», etc.; aquí, para el término técnico, sigo la empleada en las *Investigaciones lógicas. (N. del T.)*

bla corriente se mueve en este tipo de discurso. Mentamos las cosas mismas, no imágenes ni representaciones, y, sin embargo, no damos una idea clara de ellas, no las hacemos intuitivas [44]. También en ese mentar vacío se mienta lo mentado de modo simple, sólo que vacío, es decir, sin ningún tipo de compleción [45] intuitiva. La compleción intuitiva se encuentra, por su parte, en el simple imaginarse algo, el cual da ciertamente lo ente mismo, sólo que no lo da corporalmente.

Esa diferencia entre el mentar vacío y el representar intuitivo no sólo vale para la percepción sensorial, sino también para las modificaciones de todos los actos. Tomemos la proposición: 1 + 2 es igual a 2 + 1. Es algo que se puede repetir sin pensar, y, aun así, entender y saber que no se dice con ello ningún disparate. También se puede, sin embargo, hacerlo pensando cada paso de manera que se vaya inteligiendo [46], viendo lo que se está pensando. En un caso es algo que se dice en cierta manera a ciegas; en el otro, habiéndolo visto. En este último caso, cuando se imagina lo mentado, se trata de un figurarse [47] más originario, en el que 2 + 1..., es decir, todas las determinaciones se me hacen presentes en su significado originario. Sólo en raras ocasiones nos movemos dentro de este pensar intuitivo, en el que se van demostrando las determinaciones de las cosas; generalmente más bien nos conformamos con un pensar disminuido y ciego.

Otro tipo más del representar en sentido amplio es la *percepción de una imagen*. Si analizamos la percepción de una imagen, vemos claramente cómo lo percibido de una imagen en la conciencia tiene una estructura totalmente distinta que lo percibido en la percepción directa o que lo representado en el simple imaginarse algo. Miro, por ejemplo, una tarjeta postal del puente de Weidenhauser. Tenemos ahí un nuevo tipo de representación. Lo que corporalmente se da es la tarjeta postal. Esta tarjeta postal es ella misma una cosa, un objeto, de la misma manera que el puente, un árbol o cualquier otra cosa. Pero esta cosa no es una cosa simple como el propio puente, sino que es, diríamos, una cosa-imagen. Percibiéndola, a través de ella, veo lo reproducido en ella, es decir, el puente. En la percepción de una imagen lo que aprehendo expresamente no es la cosa-imagen, sino que

[44] *Anschaulich:* adjetivo correspondiente a lo que la fenomenología llamará en sentido estricto «intuición», *Anschauung.* «Hacerlas intuitivas» es, obviamente, «hacerlas visibles, visuales»; seguiré empleando «intuitivo» en este sentido. *(N. del T.)*

[45] *Erfüllung:* véase más adelante nota 52. *(N. del T.)*

[46] *einsichtig:* adjetivo derivado de *Einsicht*, por un lado, uno de los tipos de evidencia propuestos por Husserl, traducido por «intelección»; por otro, por su morfología, derivado de *einsehen*, sería un «ver en». Pongo «inteligir» con esta significación. *(N. del T.)*

[47] En ambos casos, «se imagina» y «figurarse», *vergegenwärtigen. (N. del T.)*

cuando miro una tarjeta postal lo que veo —en la actitud natural— es lo reproducido en ella, el puente, que es lo reproducido en la tarjeta postal. En este caso no se trata ni de un mentar vacío ni de un mero figurarse ni de una percepción originaria, sino de un captar algo en esa peculiar plataforma que es la reproducción de la imagen de algo. El propio puente es ahora lo representado, en el sentido de que está representado por medio de una reproducción hecha con algo. Este aprehender una imagen, este aprehender algo en cuanto reproducido por medio de una cosa-imagen tiene una estructura totalmente distinta que la percepción directa. Conviene tener esto perfectamente claro, porque se suele pretender, antes y también ahora de nuevo, que la aprehensión de una imagen es el modo de aprehender con cuya ayuda se cree poder dilucidar definitivamente lo que sea la percepción de objetos. En la conciencia de una imagen está la cosa-imagen y lo reproducido. La cosa-imagen puede ser una cosa concreta —la pizarra que hay sobre la pared—, pero no es precisamente una mera cosa en cuanto cosa de la naturaleza o, si no, una cosa del mundo-en-torno, sino una cosa que muestra algo, lo reproducido mismo. En la percepción directa, por el contrario, en el aprehender directo de un objeto, no se encuentra para nada la conciencia de ninguna imagen. Contradice lo que se descubre en la aprehensión simple de un objeto el interpretarlo en el sentido de que cuando, pongamos, veo esa casa de ahí enfrente lo que hago es percibir una imagen en la conciencia, como si se me diera una cosa-imagen y esa cosa-imagen la tomara yo por reproducción de la casa que está ahí fuera. Es decir, como si hubiera en mi interior una imagen subjetiva y ahí fuera estuviera, transcendente, lo reproducido. En la percepción simple y directa no se encuentra nada de eso, sino que lo que veo es la propia casa. Dejando de lado el hecho de que esa transposición de la conciencia de una imagen, constituida de modo totalmente distinto, a la simple captación de un objeto no logra aclarar nada y da lugar a teorías insostenibles, hay que tener presente el verdadero motivo por el cual la rechazamos: no corresponde al simple hallazgo[48] fenomenológico. Hay también otra dificultad, en la cual, sin embargo, no podemos adentrarnos, y que es la siguiente: si el conocimiento como tal consiste en la aprehensión de la imagen de un objeto en cuanto imagen inmanente de una cosa transcendente que se halla fuera, ¿cómo se puede aprehender, entonces, el propio objeto transcendente? Si toda aprehensión de un objeto es conciencia de una imagen, entonces para aprehender la imagen inmanente necesito a su vez una cosa-imagen que me repro-

[48] *Befund:* es lo que la fenomenología encuentra, sí, pero porque *se halla* en los fenómenos. *(N. del T.)*

duzca dicha imagen inmanente, etc., etc. Éste sería un segundo factor que habla en contra de tal teoría. La cuestión principal, no obstante, es que si ya en el curso de la aprehensión directa no hay nada de imágenes ni de reproducción, tanto menos se halla en el acto mismo de aprehender un objeto nada que se parezca a la conciencia de una imagen. Y no se rechaza esta subestructura *[Substruktion]* de la conciencia de una imagen en la aprehensión de un objeto porque dé lugar a un regreso infinito y con ello no se aclare nada, ni porque con dicha subestructura no se llegue a teoría sostenible alguna, sino porque contradice ya de entrada todos los hallazgos fenomenológicos. Por ser teoría sin fenomenología, por eso debe considerarse la percepción como algo totalmente distinto de la conciencia de una imagen. En cualquier caso, la conciencia de una imagen es posible en absoluto sólo en cuanto percepción, sólo en el caso de que se esté aprehendiendo una cosa-imagen y en ella en primer lugar lo reproducido.

Recuérdese: si partimos de la percepción simple y directa, el momento verdadero del ser-percibido de lo percibido es que *en la percepción lo ente percibido está corporalmente ahí.* A este carácter de lo percibido —el estar en sí mismo corporalmente presente— hay que añadir otro momento propio de la percepción concreta de cosas por lo que hace al ser-percibido, y es que siempre se considera la cosa percibida en su *totalidad (de cosa).* Cuando veo un objeto sensorialmente perceptible, esta ya famosa silla de aquí, lo que veo —dicho sea en ese particular sentido de ver— es siempre un lado determinado, un aspecto sólo. Veo, por ejemplo, la parte de arriba del asiento, la superficie inferior no la veo; y, sin embargo, al ver la silla de esa manera, o solamente las patas, no pienso que la silla tenga las patas serradas. Cuando entro en una habitación y veo un armario, lo que veo no es la puerta del armario o una superficie sin más, sino que lo propio de la percepción es que vea el armario. Dando vueltas alrededor de él descubro siempre aspectos nuevos; sin embargo, en todo momento pienso —en el sentido corriente de pensar *[Meinen]*— que estoy viendo el propio armario, no uno cualquiera de sus lados. Dichos aspectos pueden cambiar constantemente con la multiplicidad de perspectivas que se me ofrecen. Mas la mismidad *[Selbigkeit]* corporal de lo percibido mismo se conserva aun cuando dé vueltas alrededor de la cosa. La cosa se *matiza*[49] en su aspecto. Pero lo que se piensa no es el *matiz,* sino siempre la propia cosa percibida, en cada caso con un matiz determinado. A través de la multiplicidad de las percepciones cambiantes se conserva la mismidad de lo

[49] *schattet sich ab:* es decir, «adquiere un matiz determinado según como se la vea». Me parece una traducción más ajustada que la del famoso «escorzo», que nada tiene que ver con eso. *(N. del T.)*

percibido: no se tiene ninguna otra percepción, en el sentido de que se perciba otra cosa; el contenido de la percepción sí que es otro, mas lo que se considera percibido es lo mismo.

En la percepción de una imagen, por lo que hace a la aprehensión de la totalidad y sus matices, hallamos en lo percibido, dicho sea en sentido estricto, de nuevo otra estructura diferente. Lo que se percibe corporalmente es la propia cosa-imagen, también ella en cada caso en un aspecto determinado. Y, sin embargo, en la percepción natural de una imagen la percepción de la cosa-imagen no llega a completarse. Por el contrario, puede ser que el cartero, por ejemplo, trate dicha cosa-imagen (la tarjeta postal) simplemente en cuanto cosa del mundo-en-torno, en cuanto tarjeta postal. No sólo no llega a realizarse como tal la percepción de la cosa-imagen en cuanto simple y directa percepción de una cosa sin más, es que ni se da el que uno vea antes que nada una cosa y luego deduzca que se trata de una imagen de..., sino que se ve de golpe lo reproducido, y para nada primero, aislada expresamente como tal, la cosa-imagen, las líneas y las manchas del dibujo. Para ver éste como una cosa sin más hace falta una modificación de la manera natural de observar, una especie de *desreproducción*[50]. La tendencia natural de la percepción nos lleva en estos casos a aprehender la imagen.

γ) Primera indicación del modo fundamental de la intencionalidad en cuanto inherencia mutua de *intentio* e *intentum*

Dentro de esa multiplicidad de modos del representar encontramos al mismo tiempo un cierto nexo: el mentar vacío, el figurarse o imaginarse, el aprehender una imagen y la percepción simple y directa[51] no se yuxtaponen sin más, sino que poseen en sí mismos un determinado nexo estructural. Así, por ejemplo, en el imaginarse intuitivo puede llegar a completarse[52] intuitivamente un mentar vacío. Lo que se mienta en el mentar vacío, en el

[50] *Entbildlichung:* término construido ad hoc, que viene a decir que se deja de lado el carácter de reproducción de la imagen. *(N. del T.)*

[51] *Leermeinen, Vergegenwärtigung, Bilderfassung und schlichtes Wahrnehmen:* son los cuatro tipos de *Vorstellen* presentados. *(N. del T.)*

[52] *erfüllen:* en las *Investigaciones lógicas,* traducido por «cumplirse» y «cumplimiento». Sin embargo, uno de los ejemplos que Husserl propone para ilustrar el asunto, la melodía que comenzamos a oír y ya estamos completando (nunca cumpliendo), hace imposible tal versión. (Véase *Hussserliana,* Bd. XIX/2, VI, § 10, p. 572.) *Completar,* por el contrario, incluye cumplir. El substantivo correspondiente es «compleción». *(N. del T.)*

pensar sin ideas, no está completado intuitivamente, le falta la plenitud de la intuición. El imaginarse conlleva la posibilidad de la compleción intuitiva sólo hasta cierto punto, por cuanto no puede ofrecer la cosa misma en su darse corporal.

Se puede mentar algo o, en vez de eso, hablar de ello teniendo en mente la imagen simple y permanente de ese algo, o también —cuando, por ejemplo, se discute acerca del número de arcos o de pilares que tiene el puente— se puede completar lo imaginado de otra manera, mediante la visión real, corporal, de lo dado. La percepción, el darse de algo en la percepción es un modo eminente de compleción intencional. Toda intención[53] lleva en sí la tendencia a la compleción, y cada una de ellas tiene en cada caso una manera propia y determinada de completarse: la percepción, sólo por medio de una percepción; el recuerdo, nunca por medio de la espera, sino imaginando recuerdos o acaso mediante la percepción. Se dan relaciones legales bien determinadas entre las diversas posibilidades de compleción de algo previamente mentado de modo vacío. Otro tanto sucede dentro de la esfera de la percepción de una imagen. Es posible configurar estas relaciones de modo aún más complicado, y poner junto a la imagen *[Bild]*, que es el original, una reproducción *[Nachbild]*, o sea, una copia de la imagen. Cuando tengo una copia, es decir, una imagen que es reproducción de otra, entre ellas, reproducción —imagen (original)— modelo, se da una relación de superposición *[Aufbauzusammenhang]*, de tal modo que mediante la función de presentación que la reproducción cumple (la imagen por modelo) acaba por mostrarse lo verdaderamente reproducido. Si la copia debe, no obstante, demostrar su autenticidad en cuanto copia capaz de reproducir, en ese caso no puedo compararla con el modelo, puesto que la acreditación *[Ausweisung]* intuitiva, visual, de la copia, de la reproducción, está en la imagen reproducida, que en sí misma —como imagen de...— es el modelo. Estas peculiares estructuras de acreditación y la posibilidad de llevarla a cabo atraviesan todos los actos del aprehender, aun cuando prescindamos ahora por completo de este específico acto de aprehensión del percibir. Así —y esto es lo más importante— se muestra lo percibido en su ser-percibido, lo que se sabe que es imagen en su ser-imagen *[Bildlichkeit]*, lo simplemente imaginado o figurado en la manera del imaginarse o figurarse, lo vacíamente mentado en la manera del mentar vacío. Todas estas diferencias son diferentes modos del ser-intendido de los [respectivos] objetos.

[53] *Intention:* «intención» en el sentido estricto en que se usa, y se está usando aquí, en la fenomenología; definido por la estructura del dirigir-se-a. Nada que ver, pues, con «propósito», «designio» o «ánimo». *(N. del T.)*

Estos nexos estructurales y los diferentes niveles de compleción, acreditación y verificación, que se observan con relativa facilidad en el campo del representar intuitivo, se encuentran, sin embargo, en todos y cada uno de los actos, sin excepción alguna; por ejemplo, en el ámbito de la actuación, la definición y el discurso puramente teóricos. Sin tener la posibilidad de rastrear aquí las estructuras de lo intendido en cada caso en cuanto tal, no se puede siquiera pensar en elaborar científicamente una fenomenología de la formación de conceptos —la génesis del concepto a partir de la significación— que se extraiga de los propios fenómenos. Ahora bien, sin un fundamento tal, ninguna lógica pasa de ser cosa de diletantes o pura construcción.

Tenemos, pues, una peculiar inherencia mutua entre el modo del ser-intendido, la *intentio*, y el *intentum*, donde hay que entender *intentum*, lo intendido en el sentido señalado: no lo percibido en cuanto ente, sino lo ente en el cómo de su ser-percibido; el *intentum*, en el cómo de su ser-intendido. Sólo con el cómo del ser-intendido inherente a toda *intentio* se logra poner a la vista, aunque sólo sea de modo provisional, la constitución fundamental de la intencionalidad.

Intentio se suele entender en la fenomenología también en cuanto pensar[54]. Hay relación entre el pensamiento y lo pensado, entre *noesis* y *noema*. Νοεῖν significa percibir[55], aprehender de modo directo, el percibir y lo percibido en el modo de su ser-percibido. Señalo estos términos porque en ellos se contiene no sólo una terminología, sino también una determinada interpretación del dirigir-se-a. Todo dirigir-se-a, temor, esperanza, amor, tiene el carácter del dirigir-se-a que Husserl denomina *noesis*. Por cuanto νοεῖν proviene de la esfera del conocimiento teórico, se da aquí una interpretación de la esfera práctica que enraiza en la teórica. Con todo, no resulta peligrosa dicha terminología para nuestros fines, es decir, para dejar claro cómo la intencionalidad sólo se define plenamente cuando se la llega a ver en cuanto inherencia mutua de *intentio* e *intentum*. A modo de resumen se podría decir que como la intencionalidad no es para

[54] *Vermeinen:* «figurarse, creer, suponer». No está claro que Husserl lo distinguiera de *meinen*, «mentar», «pensar (en el sentido más formal del término)», «tener en la cabeza»; si acaso, se estaría poniendo el acento en esto, en el hecho del pensar, con independencia de la existencia o no de lo mentado, lo pensado. Quede claro que sólo en este párrafo vale «pensar» por *Vermeinen*. *(N. del T.)*

[55] *Vernehmen:* «percibir, oír, llegar a saber (por medio de la palabra)». En las lecciones de 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, traducía Heidegger el νοεῖν del fr. 3 de Parménides (τό γάρ ἀυτό νοεῖν ἐστίν τε καί ειναῖ) por *vernehmendes Vermeinen*, «pensar percatándose». (Véase *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, 1999, p. 117, nota 17.) En estas lecciones de 1925, en la p. 200 lo traduce simplemente por *Vernehmen*. *N. del T.*)

nada una correspondencia posteriormente añadida entre vivencias y objetos que de primeras fueran no intencionales, sino más bien una estructura, por ello es imprescindible que el a-qué intencional propio de cada caso, el *intentum*, sea inherente a la constitución básica de dicha estructura. Esta exposición provisional de la *constitución básica de la intencionalidad en cuanto inherencia mutua de intentio e intentum* no es la última palabra, sino únicamente una primera indicación, la presentación de un campo temático que será objeto de consideración.

Si hubiéramos de delimitar esta definición de la intencionalidad con respecto a la de Brentano, diríamos que Brentano vio en la intencionalidad la *intentio*, la *noesis*, y sus diferentes modos, pero no el *noema*, el *intentum*. No dejó de estar inseguro a la hora de definir lo que él llamaba el «objeto intencional». Ya el cuádruple significado del objeto de la percepción —lo percibido— nos hacía patente que el sentido del «algo» en el representar algo no era nada que se encontrara sin más a simple vista. Brentano, además, vacilaba: una vez llamaba «objeto intencional» a lo ente en su ser; luego, de nuevo al cómo de lo aprehendido sin distinguirlo de lo ente. En ningún caso llega Brentano a destacar explícitamente el cómo del ser-intendido, es decir, a distinguir la intencionalidad como tal, en cuanto totalidad estructural. Eso quiere decir también que la intencionalidad, definida en cuanto carácter de lo ente, es algo que va con lo ente; se identifica la intencionalidad con lo psíquico. Tampoco se aclara en Brentano de qué vaya a ser realmente estructura la intencionalidad, y esto justamente porque Brentano toma en su teoría lo psíquico en el sentido tradicional de lo perceptible inmanente, de lo consciente inmanente (siguiendo la traza de la teoría cartesiana). El carácter propio de lo psíquico queda sin determinar, de tal manera que no se saca a relucir como originariamente debería de qué es estructura la intencionalidad. Es éste un asunto que en la fenomenología de hoy en día tampoco se halla todavía resuelto. Todavía hoy en día se entiende la intencionalidad simplemente en cuanto estructura de la conciencia o en cuanto estructura de los actos, de la persona, considerándose una vez más esas diversas realidades, cuya estructura se supone es la intencionalidad, de modo tradicional. Es cierto que en la fenomenología —tanto Husserl como Scheler— se intenta, en dos direcciones muy diferentes, ir más allá de la determinación psíquica, del carácter psíquico de la intencionalidad: Husserl, intencionalidad en cuanto estructura general de la razón (y razón no es algo psíquico, sino distinto de lo psíquico); Scheler, entendiéndola en cuanto estructura del espíritu o de la persona, una vez más distinguiéndola de lo psíquico. Pero veremos que lo que razón, espíritu, *anima* significan no permite superar el planteamiento

que informa dichas teorías. Lo señalo porque vamos a ver cómo la fenomenología, con esta definición de la intencionalidad que alberga dentro de sí, exige un desarrollo más radical. No basta, por lo tanto, con criticar a Brentano para refutar el concepto de intencionalidad de la fenomenología. De esa manera sólo se renuncia de antemano a tratar el asunto.

No es la intencionalidad en cuanto tal lo dogmático metafísico, sino lo que fundamenta la estructura, o lo que se ha dejado como fundamento por ese tradicional no cuestionarse de qué se supone que sea estructura [la intencionalidad], cuál sea el sentido propio de dicha estructura. Así pues, digamos a modo de regla metodológica por lo que hace a esta primera concepción de la intencionalidad que no merece la pena meterse a hacer interpretaciones, sino simplemente atenerse a lo que ella misma muestra, por escaso que pueda parecer. Sólo de ese modo será posible llegar a ver efectivamente en ella misma y por medio de ella justo aquello de lo que es estructura, y cómo lo es. La intencionalidad no es la última explicación de lo psíquico, sino el planteamiento, nuevo, que pretende superar el empleo acrítico de realidades tradicionalmente definidas como son lo psíquico, la conciencia, la trama de vivencias o la razón. Ahora bien, si en este concepto fundamental de la fenomenología se halla implícita una tarea tal, no es entonces sino el menos adecuado para convertirse en lema de la fenomenología, puesto que designa más bien aquello cuya apertura permitiría a la fenomenología encontrarse en sus posibilidades. Por eso hay que decirlo sin ambages: lo que pueda significar esa inherencia mutua del *intentum* y la *intentio* es algo que está oscuro. Cómo se relacione el ser-intendido de un ente con el propio ente es algo que aún resulta problemático; también resulta cuestionable si es lícito siquiera plantear la cuestión de este modo. Pero no se puede seguir indagando en dichos problemas mientras su problematicidad quede encubierta por teorías a favor o en contra de la intencionalidad. Así pues, no se logra avanzar en la comprensión de lo que sea la intencionalidad especulando acerca de ella, sino sólo observándola en lo que de concreto tiene. Y tendremos ocasión de ello cuando aclaremos el segundo descubrimiento de la fenomenología, el descubrimiento de la *intuición categorial.*

§ 6. La intuición categorial

Lo que bajo este título vamos a exponer sólo pudo descubrirse una vez puesta a la vista la estructura de *la intencionalidad.* La expresión «intuición» corresponde en su significación a lo que ya antes determinamos como

«ver» en sentido pleno. *Intuición* quiere decir simple y directa aprehensión de lo que se encuentra dado corporalmente, tal como ello mismo se muestra. En este concepto, en primer lugar, no se prejuzga si la percepción sensorial es la única y más originaria manera del intuir [56] o si hay otras posibilidades de intuición que afecten a otros campos de cosas [57] y a otras subsistencias [58]. En segundo lugar, no se puede incluir en su significación nada más que lo determinado por el empleo que se hace de la expresión en la fenomenología: *la simple y directa aprehensión de lo dado corporalmente, tal como ello mismo se muestra.* En sentido fenomenológico, con intuición no se mienta ninguna facultad especial, ningún método excepcional de penetrar en dominios y profundidades del mundo habitualmente cerrados, tampoco ningún tipo de intuición *[Intuition]* en el sentido en que emplea el término Bergson. Por eso es una pobre manera de caracterizar a la fenomenología el relacionarla con el intuicionismo *[Intuitionismus]* moderno; con eso no tiene precisamente nada que ver.

El descubrimiento de la intuición categorial es la prueba, en primer lugar, de que hay un aprehender simple de lo categorial, aquellos elementos subsistentes de lo ente que tradicionalmente se denominan categorías y que bien pronto se vieron, aunque fuera toscamente. En segundo lugar, es sobre todo la prueba de que ese aprehender se halla implícito en la más cotidiana de las percepciones, en cualquier experiencia. Con esto queda aclarada no más que la significación del término. Se trata ahora de mostrar ese tipo de intuición, de hacer que se dé en cuanto intencionalidad y de aclarar *qué* es lo que en ella se intuye y *cómo.*

Señalábamos antes que la intuición categorial se encuentra, como si dijéramos, incluida en toda percepción concreta (percepción de cosas). Para probar esto hemos de volver a nuestro caso ejemplar de la percepción de la silla. No obstante, para ver en ella la intuición categorial, hemos de estar suficientemente preparados. Esto supone, por un lado, un par de consideraciones generales acerca del pensar intencional y de la compleción intencional; por otro, acerca de las actuaciones intencionales en su expresión —*expresión e intuición.*

Veremos cómo nuestras actuaciones, nuestras vivencias, dicho sea en el sentido más amplio, en todo momento son vivencias *expresadas*; aun cuando no se expresen en palabras, se hallan en determinada articulación gra-

[56] *Anschauen:* es decir, el verbo correspondiente a *Anschauung*, «intuición». *(N. del T.)*
[57] *Sachfelder:* plural de *Sachfeld*, literalmente, «campo de cosas, del asunto»; en el sentido, obviamente, de «campo de interés», como también lo vertiré. *(N. del T.)*
[58] *Bestände:* véase arriba nota 14. *(N. del T.)*

cias al entendimiento que tengo de ellas por el hecho del simple vivir en ellas, sin que las haga objeto de consideración.

a) Pensar[59] *intencional y compleción intencional*

α) La identificación en cuanto compleción acreditativa

Al caracterizar la relación entre los modos del representar se nos mostraba entre ellos una cierta progresión desde el mero mentar vacío (actos signitivos) hasta la percepción que daba lo ente originariamente (acto intuitivo en el más estricto sentido). El mentar vacío está incompleto por definición, tiene lo pensado por él en el modo de la incompleción. El mentar vacío, o lo pensado por él, pueden en cierto modo completarse en el imaginarse intuitivo *[Vergegenwärtigung]*. En éste se da lo pensado (lo imaginado o figurado) con mayor o menor perfección (el puente: pilares - balaustrada - tipo de arcos - disposición de los materiales). Ahora bien, por grande que sea la perfección del detalle, muestra una diferencia con respecto a la plenitud de la percepción, que da lo ente corporalmente. Aunque tampoco en ésta, en tanto se trate de la percepción sensorial de cosas materiales, es total: da lo ente originario, sí, pero siempre sólo de un lado. Por muy adecuada que llegue a ser una percepción, lo ente percibido se muestra siempre en cada caso sólo bajo un determinado matiz. Así pues, hay diferencias en lo tocante a la plenitud —lo definitiva y lo perfecta que resulte— que una intuición completiva pueda procurar. Hablamos, por lo tanto, de una *compleción definitiva y general* cuando por el lado del pensar *se completan todas las intenciones parciales* y por el lado del intuir que procura la compleción se presenta *la cosa íntegra en su totalidad.*

La relación entre estos modos del representar es una relación funcional que en cada caso se halla prefigurada en su intencionalidad. El mentar vacío, el imaginarse o figurarse, la percepción sensorial no se hallan simplemente alineados como las especies de un género, como si dijera: manzana, pera, melocotón, ciruela son frutas. Por el contrario, se hallan las unas con respecto a las otras en una relación funcional, y la propia compleción es también de carácter intencional. La compleción significa tener presente[60] lo ente en su contenido intuitivo, de tal modo que lo que antes se pensaba sólo de mane-

[59] *Vermeinen:* véase arriba nota 54. En lo que sigue «pensar» va a ser siempre *Vermeinen. (N. del T.)*

[60] *Gegenwärtighaben:* literalmente significa «tener (algo) presente, en el presente»; coloquialmente, «recordar bien (algo)», como cuando se dice «lo tengo presente». *(N. del T.)*

ra vacía se acredite como fundado en las cosas. La percepción, esto es, *lo que* ella da, *acredita.* El mentar vacío se acredita en el estado de cosas que la intuición da; la percepción de lo originario da la acreditación.

Lo peculiar es que en tal acreditación o compleción existe una trama. Veámoslo de modo concreto: yo puedo pensar ahora de modo vacío, sólo con hablar de ella, en la mesa de trabajo que tengo en casa. Este mentar vacío puedo completarlo en cierto modo imaginándomela, y en última instancia yendo a casa y mirándola por fin realmente. En tal compleción acreditativa vienen a coincidir el mentar vacío y la intuición de lo originario. Este venir a coincidir —experimentar lo pensado en el intuirlo en cuanto ello mismo y lo mismo [en un caso que en otro]— es un *acto de identificación.* Se identifica lo pensado en lo intuido; se *experimenta* ese ser lo mismo[61]. No hay que olvidar, sin embargo, que en ese acto de identificación no se capta de modo explícito la identidad en cuanto mismidad. La identificación no es por su parte la captación de la identidad, sino únicamente de lo idéntico. Por ser la intuición originariamente corporal, da lo ente, la cosa misma. Lo pensado de modo vacío se compara con la cosa misma, es decir, en la compleción inteligo[62] la cosa misma, más exactamente, inteligo lo fundado que está en la cosa lo antes sólo pensado. En esta compleción en cuanto acto de identificación se halla implícito un inteligir lo fundado que está en la cosa lo pensado, y ese inteligir en cuanto compleción identificativa es lo que se llama *evidencia.*

β) Evidencia en cuanto compleción identificativa

La compleción identificativa es lo que llamamos *evidencia.* La evidencia es un determinado acto intencional, el de la identificación de lo pensado y lo intuido; lo pensado resplandece ello mismo en la cosa. Fue Husserl el que propuso por vez primera esta interpretación de la evidencia, y con ello se logró un avance esencial con respecto a todas las vaguedades que circulaban tradicionalmente en la lógica y en la teoría del conocimiento. No obstante, la cosa no tuvo mucho éxito. Aún hoy en día se agarra uno al tipo tradicional, mítico de evidencia cuando se la toma por índice particular de determinadas vivencias y sobre todo de los juicios, signo que en ocasiones surge del alma y nos anuncia que el proceso psíquico al que se halla ligado es verdadero; en cierto modo, en cuanto dato psíquico que nos anun-

[61] *Selbigkeit:* «ser lo mismo», «mismidad». *(N. del T.)*
[62] *Einsicht:* véase arriba nota 46. *(N. del T.)*

cia que fuera hay algo real que corresponde al juicio. Y ya se sabe que eso transcendente no puede, ciertamente, en sí mismo hacerse inmanente; de ahí que deba hacerse anunciar en el «interior». Es lo que Rickert llama *«sensación de evidencia»*.

Si, por el contrario, vemos que los actos de aprehensión identificativa están determinados por la intencionalidad, no caeremos en esa evidencia mítica que es la sensación psíquica o el dato psíquico, algo así como una marca por la que uno se da cuenta de que ésa es la verdad.

También es habitual considerar la evidencia en cuanto suplemento o apéndice de determinada clase de vivencias, la de los juicios. Esta restricción, incluso ya el propio concepto de evidencia en cuanto posible suplemento de otros procesos es algo que no se compadece con lo que efectivamente se encuentra. Es fácil de ver que la evidencia sólo resulta comprensible si en ella se ve la intencionalidad[63]. Y en ese caso se da al mismo tiempo un hallazgo fundamental de gran repercusión. Como el acto de la evidencia supone un ver identificativo de un estado de cosas[64] a partir de la cosa intuida originariamente, la evidencia es, por su propio sentido, en cada caso siempre de distinta especie y rigor según sea el carácter de ser del campo de cosas y la estructura intencional del tipo de acceso de la aprehensión, así como la posibilidad de compleción que en cada caso corresponda. De ahí que hablemos de la *regionalidad de la evidencia*. La evidencia, por su propio sentido, se ajusta siempre en cada caso a la correspondiente región de cosas *[Sachregion]*. Es un sinsentido pretender trasplantar una posibilidad de evidencia —la matemática, por ejemplo— a otros tipos de aprehensión. Lo mismo se puede decir de la idea de rigor de la demostración teórica, que por su propio sentido se basa en el correspondiente concepto de evidencia de cada caso, sea filosófico, teológico o físico. Por otro lado, y a la vez que dicha regionalidad, hay que tener presente también la *universalidad de la evidencia. La evidencia es una función universal, en primer lugar, de todos los actos que nos dan objetos, y, en general, de todos los actos* (evidencia de la voluntad, del deseo, evidencia del amar y del esperar). No se halla restringida a las proposiciones, predicaciones, juicios. Con todo y dicha universalidad, al mismo tiempo es distinta según cuál sea el modo de acceso y la región de cosas.

[63] «entendida ahora en cuanto aprehensión identificativa», añade la versión en inglés de Th. Kisiel. *(N. del T.)*

[64] *Sachverhalt:* significa exactamente «estado de cosas»; ahora bien, como se verá un poco más adelante (véase nota 69), conviene tener presente que dicho estado es una «relación de cosas». *(N. del T.)*

Con esto hemos llegado, primero, a la idea de la evidencia pura y absoluta, la *«apodicticidad»* o intelección de estados-relaciones de la esencia *[Wesensverhalte];* segundo, a la idea de la intelección en estadosrelaciones de cosas «individuales», de «cosas», la evidencia *asertórica;* y tercero, a la idea del nexo que hay entre ambas, la intelección de la necesidad de que un estado de cosas individual sea así *[Sosein]* a partir de los fundamentos esenciales del «individuo puesto».

γ) Verdad[65] en cuanto identificación acreditativa

A partir de lo que se ha expuesto acerca de la compleción total y máxima se derivan dos conceptos fenomenológicos como son los de *verdad* y *ser*. Una compleción definitiva y general quiere decir: adecuación *—adaequatio—* de lo pensado *—intellectus—* a la cosa intuida misma *-res*. Con ello obtenemos una interpretación fenomenológica de la antigua definición escolástica de la verdad: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. En la trama del pensar no queda ninguna intención parcial en lo dado objetualmente[66] que no esté completada intuitivamente, es decir, a partir de la cosa originariamente intuida. *Adaequatio*, entendida fenomenológicamente, quiere decir adecuación en el sentido del venir a coincidir. ¿Qué significa, pues, el término «verdad» en la trama estructural plena del conocimiento?

La acreditación de lo pensado en lo intuido es la identificación, un acto que la fenomenología caracteriza en cuanto intencionalidad, en cuanto dirigir-se-a. Esto quiere decir que todo acto tiene su correlato intencional: la percepción, lo percibido; la identificación, lo identificado; aquí, es el ser idénticos de lo pensado y lo intuido el correlato intencional del acto de la identificación. Se puede denominar verdad a tres cosas: el *primer* concepto de verdad es ese *ser idénticos de lo pensado y lo intuido*. Ser-verdadero *[Wahrsein]* equivale en este caso a ser-idéntico, a *la subsistencia*[67] *de esa identidad*. Atendiendo al correlato del acto de la identificación, obtenemos este primer concepto de verdad: subsistencia de identidad entre lo pensado

[65] Aquí, como inmediatamente se verá, se trata de *Warhheit*, «verdad» en sentido estricto. (Véase nota 2 de la «Introducción». *N. del T.*)

[66] *gegenständlich:* aunque no parece que Heidegger los distinga siempre, traduzco *objektiv* por «objetivo», *gegenständlich* por «objetual». *(N. del T.)*

[67] *Bestand:* en este caso está claro que viene a significar «subsistencia» en el doble sentido de «existencia y persistencia». En las lecciones del semestre siguiente se explica expresamente que ése sería su sentido, al menos en lo que se refiere al asunto este de la identidad y la verdad. (Véase M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe*, Bd. 21, pp. 55 s., 111 s.) *(N. del T.)*

y lo intuido. Al respecto hay que tener en cuenta que en el acto vivo del percibir concreto y en la acreditación de lo pensado ese percibir mismo vive en la aprehensión de la cosa en cuanto tal, en la realización del acto. Al venir a coincidir lo pensado con lo intuido, estoy dirigido primaria y únicamente a la cosa misma, y, sin embargo —y esto es lo peculiar de esta trama estructural—, se experimenta la evidencia en el aprehender de la cosa intuida misma. Tenemos, por lo tanto, la curiosa circunstancia de que *se experimenta algo que no se aprehende*, y de que sólo en el aprehender el objeto en cuanto tal, es decir, en el no aprehender la identidad, se experimenta ésta. El venir a coincidir se da en el trato con la cosa, y precisamente gracias a esa intencionalidad determinada del estar-en trato con-la cosa se experimenta de modo diáfano, si bien no de modo expreso en su realización, lo verdadero de la intencionalidad[68]. Éste es el sentido fenomenológico de decir que en la percepción evidente no observo de modo expreso la verdad de la propia percepción, sino que vivo *en* la verdad. El ser-verdadero se experimenta en cuanto *estado*[69] eminente, (estado que es) relación entre lo pensado y lo intuido, estado-relación que sería de identidad. Dicho estado-relación eminente lo denominamos *estado-relación de verdad*[70]; en él reside el ser-verdadero. Se estaría viendo la verdad en este caso teniendo en cuenta el correlato del acto de identificación, es decir, mirándolo desde la intencionalidad, con vistas al *intentum*.

De modo correlativo podemos obtener un *segundo* concepto de verdad ateniéndonos a la *intentio*, no al contenido del acto, sino al acto mismo. Lo que ahora interesa no es el ser-idéntico de lo intendido en el pensar y en el intuir, sino *la estructura de acto de la propia evidencia en cuanto identificación en la coincidencia*[71]. Formulado de otra manera: lo que aquí se trata de observar es la idea de la relación estructural entre los actos del pensar y del intuir, la estructura de la intencionalidad de la propia evidencia, la *adae-*

[68] *bei der Sache, Bei-der-Sache-ein:* es lo que traduzco por «en el trato con la cosa» y «estar-en trato con-la cosa», respectivamente. Acerca del sentido completo de *bei*, véase en el capítulo III de la Parte Principal nota 26. *(N. del T.)*

[69] *Verhalt:* forma anticuada —dice el diccionario Duden— de *Verhalten*, «modo de ser, de actuar»; también de *Sachverhalt*. A la vez, por su raíz común, alude a *Verhältnis*, «relación». Heidegger está valiéndose aquí de esa triple conjunción de significaciones en un solo término: se trata de una relación (como destacará en el siguiente período) que configura un estado de cosas, una situación de hecho correspondiente al actuar y al ser (son lo mismo): se trata, al fin y al cabo, de decir ese «vivir en la verdad». De ahí que en lo que sigue vierta *Verhalt* por «estado-relación». *(N. del T.)*

[70] *Wahrverhalt:* Heidegger construye el neologismo componiendo *wahr*, «verdadero, de verdad», y *Verhalt* (véase nota anterior); de ahí que lo traduzca por «estado-relación de verdad». *(N. del T.)*

[71] *deckende Identifizierung:* «identificación a través de la coincidencia» (de pensar e intuir). *(N. del T.)*

quatio entendida *en cuanto adaequare*. La verdad se concibe ahora en cuanto carácter del conocimiento, en cuanto acto, es decir, en cuanto intencionalidad.

El concepto de verdad en cuanto *adaequatio* puede entenderse en un doble sentido, y de hecho en la historia continuamente se ha entendido así: por un lado, en cuanto correlato de la identificación, del venir a coincidir; por otro, en cuanto determinación de ese acto del propio venir a coincidir. La polémica en torno al concepto de verdad va y viene entre la tesis de que *la verdad es una relación (proporcionada) del estado de cosas con*[72] *la cosa* y la tesis de que *la verdad es un determinado nexo de los actos*, pues verdad, cierto es, sólo se puede decir del conocimiento. Ambas concepciones, que procuran llevar el concepto de verdad cada una hacia un lado, resultan incompletas; ni la que se orienta hacia el estado de cosas ni la que se orienta hacia el acto aciertan con el sentido originario de verdad.

Un *tercer* concepto de verdad lo obtenemos si miramos de nuevo en dirección a lo ente intuido. Lo verdadero puede entenderse también en el sentido del propio objeto ente[73], que en cuanto originariamente intuido es el que acredita, el que procura fundamento y razón a la identificación. Verdadero quiere decir aquí, por lo tanto, lo mismo que *ser*, que *ser-real [Wirklich-Sein]*. Se trata, éste, de un concepto de verdad que apareció ya pronto en la filosofía griega y que se ha ido constantemente combinando con los dos anteriormente citados.

δ) Verdad y ser

Con el primer concepto de verdad, verdad en cuanto susbsistencia de identidad entre lo pensado y lo intuido —verdad en cuanto ser-verdadero—, obteníamos también a la vez un determinado *sentido de ser*, el de *ser-verdadero*. Aclaremos esto considerando el enunciado que se puede hacer en la simple y directa percepción de una cosa, la silla: «La silla es amarilla». Lo afirmado en cuanto tal, el contenido afirmado en tal enunciado es el ser-amarillo de la silla, contenido que también suele denominarse estado de cosas juzgado. En ese estado de cosas juzgado se pueden distinguir dos cosas: el *ser-amarillo*, y al subrayar el ser lo que pretendo decir es que la silla es *realmente* amarilla, es *de verdad* amarilla. Fíjense en cómo *«realmente»* y

[72] *Verhältnis... zur:* «relación» que es «proporción, medida» del estado de cosas con respecto a la cosa. *(N. del T.)*
[73] *seiendes:* tómese como el participio activo de «ser» que en origen es. *(N. del T.)*

«de verdad» se pueden emplear indistintamente. Ese subrayar el ser es tanto como decir: se da —y subsiste—[74] el estado-relación de verdad *[Wahrverhalt]* antes mentado, es decir, se da —y subsiste— identidad entre lo pensado y lo intuido. *Ser* significa aquí *subsistencia* de la verdad, del *estado-relación* de verdad, subsistencia de la identidad.

Pero también puedo poner el acento en el lado contrapuesto de la formulación del estado de cosas *ser-amarillo* —por supuesto, esto no es más que una consideración esquemática—, poner el acento en el ser-amarillo. Si reduzco el juicio a la fórmula S = P, ese acento viene a decir *formaliter* lo mismo que el ser-P de S. Con ello lo que ahora quiero expresar no es que el estado de cosas juzgado sea de verdad, sino el ser-P de S, es decir, el convenir del predicado al sujeto. Dicho de otro modo, al poner el acento en el ser-amarillo, lo que ahora se mienta con el «ser» es el *ser de la cópula* —la silla *es* amarilla. Con este segundo concepto de ser no nos referimos, como con el primero, a la subsistencia de un estado-relación de verdad, sino a un factor estructural del propio estado de cosas. El estado de cosas *[Sachverhalt]* en cuanto estado-relación *[Verhalt]* tiene la estructura formal de S = P. En la expresión «la silla es amarilla» se mientan ambas significaciones de ser: *ser en cuanto factor de relación del propio estado de cosas y ser en cuanto estado-relación de verdad*; más exactamente: *subsistencia y estancia*[75] *del estado de cosas en el estado-relación de verdad*. Debido a que nunca se han destacado ni elaborado fenomenológicamente estas dos distintas significaciones, reina una perpetua confusión en la teoría del juicio, es decir, se montan teorías del juicio sin distinguir entre esos dos sentidos de ser. Sólo teniendo esto en cuenta se puede ver cómo se determinan en su estructura [dichos sentidos de ser] y qué posibilidades de expresión contiene la proposición en cuanto proposición. Son éstas cuestiones propias de una lógica fenomenológica, desde luego, la de la diferenciación de los dos conceptos de ser: ser interpretado en el sentido de verdad en cuanto subsistencia y ser interpretado en el sentido de la cópula en cuanto factor estructural del propio estado de cosas. La trama estructural del fenómeno es que un estado de cosas verdadero que tiene ese «es», ese «ser» en su estructura, es el correlato, el único correlato del propio estado de cosas. Es decir, el estado de cosas en cuanto meramente pensado *es* verdadero en cuanto está acredi-

[74] *es besteht:* es decir, «existe y persiste», «subsiste», puesto que se trata del verbo correspondiente a *Bestand*, «subsistencia». *(N. del T.)*

[75] *Stehen:* es la forma más habitual de decir «estar (de pie, parado)»; Heidegger está señalando con ello el reposo, la permanencia que hay tras de la subsistencia y el arraigo del ser en la verdad. *(N. del T.)*

tado en el propio estado de cosas. El estado-relación de verdad *[Wahrverhalt]*, por lo tanto, subsiste, *es* verdadero.

Estos dos conceptos de verdad y los correspondientes dos conceptos de ser se descubrieron en el primer momento de la fenomenología y se han conservado en su posterior desarrollo. Es importante no olvidarse de ello, porque más adelante plantearemos la *cuestión fundamental acerca del sentido de ser* y nos encontraremos ante la pregunta de si en algún modo es posible extraer originariamente el concepto de ser de esta trama del ser-verdadero y del correspondiente ser-real, y si la verdad es primariamente un fenómeno que se capta originariamente en los enunciados (o en sentido amplio en los actos objetivadores) o no.

El rótulo de «verdad» se atribuye originariamente y en sentido propio a la intencionalidad, es decir, por razón de su estructura, tanto a la *intentio* como al *intentum*. Tradicionalmente se asigna en particular a los actos de enunciación, es decir, a los actos referenciales, predicativos. No obstante, si se tiene en cuenta la explicación que dábamos de la evidencia, se verá claramente que también los actos no referenciales, es decir, los actos monotéticos, de un solo elemento, tienen asimismo la posibilidad de acreditación, pueden ser, por lo tanto, verdaderos. La fenomenología rompe así con la restricción del concepto de verdad a los actos referenciales, a los juicios. La verdad de los actos referenciales es sólo un modo determinado del ser-verdad de los actos objetivadores del conocimiento en general. Sin darse cuenta expresa de ello, la fenomenología vuelve al amplio concepto de verdad que los griegos —Aristóteles— tenían, de modo que ellos también podían llamar verdadera a la percepción en cuanto tal y a la simple y directa percepción de algo. Como no es consciente de dicha vuelta, tampoco logra acertar con el sentido originario del concepto de verdad de los griegos. Gracias a este vínculo se puede, sin embargo, dar por primera vez un sentido comprensible a la definición escolástica de verdad, que a través de algunos rodeos se remonta a los griegos, y liberarla de la desconcertante interpretación errónea derivada de la fatal introducción del concepto de imagen en la explicación del conocimiento.

Mientras que la verdad se relaciona tradicionalmente con los actos referenciales, con los juicios, el rótulo de «ser» suele atribuirse al correlato de los actos no referenciales, de un solo elemento, en cuanto nota de determinación del objeto, de la cosa misma. Pero así como en el caso de la verdad era necesaria una «ampliación», asimismo en el caso del «ser»: no sólo de la cosa, sino del estado de cosas —ser y ser-así *[Sosein]*. Baste con esto para caracterizar la interpretación fenomenológica de *ser y verdad*. Lo que con ello hemos conseguido es, en primer lugar, prepararatorio para en-

tender la intuición categorial, pero a la vez de importancia fundamental para la posterior discusión del asunto.

b) Intuición y expresión

Ya hemos dado cuenta en lo fundamental del sentido de la intuición, que no está necesariamente restringida al aprehender originario de lo sensible. Además, tampoco se presupone para nada en el concepto [de intuición] que deba completarse de golpe ni que lo que nos dé hayan de ser objetos puntuales, aislados. A la vez, al aclarar más detalladamente el nexo intencional entre intención *[Intention]* y compleción y al elaborar la evidencia en cuanto acto de identificación hemos introducido tácitamente, sin aclararlos, ciertos fenómenos. La definición de la verdad en cuanto estado-relación de verdad, por ejemplo, de un estado de cosas, la hacíamos remitiéndonos a proposiciones, a enunciados; y a enunciados de los cuales explicábamos que se llevan a cabo en la percepción de la cosa silla.

Los enunciados son actos de significación, y los enunciados en el sentido de la proposición formulada son sólo formas determinadas de lo expreso [76], dicho sea en el sentido del expresar las vivencias o las actuaciones por medio de la significación. Es un logro esencial de las investigaciones fenomenológicas el que sea este verdadero sentido del expresar y de lo expreso de toda actuación el que se ponga de relieve de modo fundamental al cuestionarse acerca de la estructura de lo lógico. Lo que no tiene nada de sorprendente, si pensamos que fácticamente nuestras actuaciones están en todos los casos atravesadas de enunciados, que siempre se llevan a cabo con cierta expresión *[in bestimmter Ausdrücklichkeit]*. De hecho, lo cierto es que nuestras percepciones y nuestros estados constitutivos [77] más simples y directos son ya *expresos*, aún más, están en cierto modo *interpretados [interpretiert]*. No es tanto que primariamente veamos los objetos y las cosas, sino que antes de nada hablamos de ellas; más exactamente, hablamos no de lo que vemos, sino que, al revés, vemos aquello de lo que se habla. Esta peculiar determinación del mundo y de la posible aprehensión y comprensión del mundo por medio de lo (ya) expreso, del haber hablado y vuelto a hablar acerca de ello, es lo que hay que poner

[76] *Ausdrücklichkeit:* siendo *ausdrücklich* «expreso, explícito», *Ausdrücklichkeit* sería el substantivo abstracto correspondiente, que Heidegger compone al efecto. En ese sentido, «lo expreso», «lo que de expreso tiene (algo)». *(N. del T.)*

[77] *Verfassungen:* «estado físico o anímico»; «constitución». *(N. del T.)*

ahora fundamentalmente a la vista al cuestionar por la estructura de la intuición categorial.

α) Expresión de percepciones

La cuestión es ahora cómo podemos llamar verdadero a un enunciado que realizamos en el marco de una percepción concreta. Ese enunciado que realizo de una percepción concreta y actual ¿puede completarse de la misma manera que una mención vacía que corresponda a la percepción concreta?

Habitualmente formulamos lo anterior del siguiente modo: con el enunciado «esta silla es amarilla y está tapizada» doy expresión a mi percepción. ¿Qué se entiende aquí por expresión? Pueden ser dos cosas. Dar expresión a una percepción significa, en primer lugar, dar noticia de, *notificar [Kundgeben]* el acto de percepción. Lo que se quiere decir es que lo estoy realizando ahora; hago público que estoy llevando a cabo ahora esa percepción. Esa posibilidad de notificar los actos se da no sólo por lo que hace a la percepción, sino respecto de cualquier otro acto: un notificar que constate la realización del percibir, representar, juzgar, desear, esperar o lo que sea. Cuando digo a otro: «Espero que tú lo hagas», lo que ahí se está diciendo es que yo espero que él lo haga. Se trata entre otras cosas de comunicarle al otro que espero algo de él. O cuando digo «desearía que...», lo que hago es dar expresión al deseo, dar noticia de mi estar movido por ese deseo. En este primer sentido, por lo tanto, dar expresión es notificar la presencia de un acto, el estar movido por él. Dar expresión a una percepción significa, entonces: ahora hago público que oigo el ruido de un automóvil abajo.

Dar expresión a una percepción, sin embargo, no tiene por qué significar dar noticia del acto, sino que puede ser *comunicar* lo que en el propio acto se percibe. En este segundo caso del expresar no hago un enunciado acerca del acto, de la presencia del acto, no constato el darse en mí de un percibir la silla, sino que ahora el enunciado trata acerca de lo aprehendido mismo, acerca de lo ente mismo. Este sentido del expresar se transfiere a todos los actos dadores de objetos de modo simple. Así, puede uno hacer enunciados acerca del mentar vacío, del mero pensar en algo *[Denken an etwas]*. En ese caso no hago un enunciado acerca de una mera representación, acerca de algo subjetivo, sino acerca de lo pensado *[das Vermeinte]* mismo, de tal manera, desde luego, que no soy capaz de acreditar intuitivamente todos y cada uno de los pasos acerca de los cuales digo algo. Dar expresión en el sentido de comunicar lo percibido en la percepción es lo que viene al caso cuando hablamos de enunciados de percepción. Un enunciado de percep-

ción comunica lo ente percibido en la percepción, no el acto de la percepción en cuanto tal.

Sigamos con nuestro caso ejemplar de la percepción determinada de cosas y el enunciado que en ella se lleva a cabo. Este enunciado pone de relieve determinados estados o relaciones *[Verhalte]* de la cosa, aprehendida de primeras de modo simple en una totalidad no diferenciada, los extrae del contenido intuitivo originariamente dado. El enunciado, según lo anteriormente visto, tiene en ella su acreditación cuando hay coincidencia; es verdadero. En el enunciado, por su propio sentido, se da la tendencia a la verdad, a ser él mismo verdadero. Sólo de ese modo es propia y verdaderamente *[eigentlich]* lo que es. Lo que se dijo acerca de verdad, adecuación, compleción, obviamente, se transfiere sin más de los actos simples a los actos de enunciación. Tratemos, entonces, de ver cómo se completa el enunciado de percepción en lo percibido.

Para eso, imaginémonos que tenemos delante lo que la percepción simple y directa nos da —el contenido completo de la cosa real presente (la silla)—, así como el enunciado correspondiente: «Esta silla es amarilla y está tapizada». Este S es P y Q. La cuestión es: dicho enunciado ¿halla compleción plena en lo percibido? A través de la percepción, ¿se pueden acreditar todas y cada una de las intenciones del mentar pleno y del enunciado? En otras palabras: a través de la percepción ¿se puede acreditar el enunciado de percepción que da expresión a la percepción? Es decir, la idea de verdad, obtenida en la evidencia, ¿puede realizarse en los enunciados mismos, que, desde luego, constituyen un amplio campo dentro de los actos concretos de nuestro actuar? En particular, y más precisamente, hay que preguntar: a través de la percepción, ¿se pueden acreditar en la cosa el «esta», el «es», el «y» y el «está»? La silla, el ser-amarilla y el estar-tapizada puedo verlos, pero el «esta», el «es», el «y» y el «está» nunca jamás lograré verlos tal como veo la silla. En el enunciado de percepción pleno se da un *exceso de intenciones*, cuya acreditación es imposible de lograr a través de la simple y directa percepción de la cosa.

Ahora bien, ¿sería quizás posible lograr la acreditación con una expresión nominal[78] más sencilla, del estilo de: la silla amarilla, tapizada? Pero también aquí, si miramos más atentamente, vemos que se da un exceso de intenciones: el amarillo —el color— puedo verlo, mas no el ser-amarillo, el ser-de-color, y el elemento de la frase «amarillo», esto es, el atributo, quiere decir, en expresión plena, el ser-amarillo de la silla. Ese «ser» de esta expresión y el «es» de la de arriba no son perceptibles.

[78] *Nennung:* en las *Investigaciones lógicas,* «nominación». *(N. del T.)*

El «ser» no es un elemento real de la silla, de la misma manera que la madera, el peso, la dureza o el color no están en ella como están el tapizado o los tirafondos. *«Ser» —*dijo Kant, refiriéndose con ello al *ser-real [Realsein]— no es un predicado real del objeto*; lo mismo se puede decir del ser en el sentido de la cópula. Obviamente, pues, tampoco [en este caso] existe adecuación entre el enunciado y lo percibido; por lo que hace al contenido de la cosa, lo percibido se queda corto con respecto a lo que de él se dice. El enunciado expresa algo que a través de la percepción es imposible de hallar. ¿No debería, en consecuencia, abandonarse definitivamente la idea de una compleción adecuada de los enunciados, y con ella la idea de la verdad?

Antes de sacar conclusiones, sin embargo, un asunto siempre sospechoso en el ámbito de la filosofía, pensemos primero la cosa misma todavía con más detalle, es decir, preguntémonos qué es verdaderamente eso que en principio queda aquí sin compleción: el «esta», el «es», el «y» y el «está».

Decíamos que el color se puede ver, mas no el ser-de-color; el color es algo sensible, real; el ser, por el contrario, no es nada de ese estilo, luego es no sensible, no real. Y como eso real es lo que se considera lo objetivo, lo que se considera componente y elemento del objeto, lo no sensible se equipara a lo intelectual *[Geistigen]* del sujeto, a lo inmanente. Lo real viene dado por el objeto, lo otro lo aporta el sujeto. El sujeto, sin embargo, viene dado en la percepción interior. ¿Se pueden encontrar en esa percepción interior el «ser», la «unidad», la «multiplicidad», el «y» o el «o»? El origen de estos elementos no sensibles se halla en la *percepción inmanente*, en la *reflexión* vuelta sobre la conciencia. Esto es lo que el empirismo inglés viene argumentando desde Locke. Esta argumentación tiene sus raíces en Descartes, y sus principios se encuentran todavía en Kant y en el idealismo alemán, si bien con modificaciones esenciales. El que hoy en día se pueda justamente en este aspecto contravenir el idealismo hay que agradecérselo a la fenomenología por haber demostrado que lo no sensible, lo ideal, no se puede identificar sin más con lo inmanente, con la conciencia, con lo subjetivo. Esto no sólo se ha dicho en términos negativos, sino que se ha mostrado positivamente, y representa el verdadero sentido del descubrimiento de la intuición categorial. Veámoslo de modo más claro y preciso.

Como el «es», el «ser», la «unidad», el «esto» y demás constituyen algo no sensible, y lo no sensible no es real, no es objetivo, y, en consecuencia, es algo subjetivo, tendremos que mirar en el sujeto, en la conciencia. No obstante, cuando observamos la conciencia, lo que nos encontramos, siempre que no se haya visto la intencionalidad —y ésta es la manera característica de considerar el asunto—, son actos de la conciencia, en el sentido de

procesos psíquicos. Si analizo la conciencia, encuentro siempre sólo juicios, deseos, representaciones, percepciones, recuerdos, esto es, acontecimientos psíquicos, dicho en términos kantianos: algo que se me hace presente en el *sentido interno*. Por ello, siendo consecuente con los fenómenos, uno diría: también esos conceptos que se acreditan por medio del sentido interno son en el fondo conceptos sensibles, accesibles a través del sentido interno. Cuando se cuestiona la inmanencia de la conciencia, lo que se encuentra siempre es sólo algo sensible y objetual, que habría que considerar componente efectivamente real[79] del discurrir psíquico, pero nada del estilo del «ser», el «esto» o el «y». Por eso dice Husserl: «*El verdadero origen de los conceptos de estado de cosas y de ser* (en el sentido de la cópula) *se halla, no en la reflexión vuelta sobre el juicio o más bien sobre la compleción de un juicio, sino en la propia compleción del juicio*; no en esos *actos en cuanto objetos*, sino en los *objetos de esos actos* encontramos el fundamento de abstracción para el reconocimiento *[Realisierung]* de los citados conceptos...»[80]. «Ser» (categoría), «y», «o», «esto», «uno», «único», «luego» no son nada que la conciencia aporte, sino el correlato de determinados actos.

Si quiero construir el concepto de adición, no encuentro dicho fenómeno de la adición por medio de la reflexión acerca del proceso psíquico de la suma a + b + c + d..., sino atendiendo a lo que se pretende en ese sumar; no mirando el acto, sino lo que el propio acto da. De igual modo, lo categorial de la identidad lo hallo no en la reflexión vuelta sobre la conciencia y el sujeto en cuanto proceso de una actuación ideativa, sino atendiendo a lo que en esa actuación en cuanto tal se piensa *[das Gemeinte]*.

En esta rectificación fundamental y decisiva de un viejo prejuicio, como es el de interpretar lo «no sensible», lo «no real» identificándolo con lo inmanente y subjetivo, se ve que la superación de este prejuicio depende a su vez del descubrimiento de la intencionalidad. Cuando se opta por la concepción correcta de lo categorial y al mismo tiempo se cree poder rechazar la intencionalidad por considerarla un concepto mítico, es que no se sabe lo que se hace; ambas son exactamente lo mismo.

«Totalidad», «y», «o»... no son nada de la conciencia, nada psíquico, sino objetualidad de un tipo particular. Se trata aquí de actos que por sí mismos deben dar algo, y precisamente algo tal que no tiene el carácter de los objetos-cosas sensibles y reales, de los componentes y los elementos de los ob-

[79] *reelles Bestandstück: Bestandstück* sería «elemento, componente subsistente»; *reell* tiene en la fenomenología el sentido de lo que es «efectivamente real ¡en la conciencia!». *(N. del T.)*

[80] E. Husserl: *Logische Untersuchungen, Husserliana*, t. II/2, pp. 669 s. [*Investigaciones lógicas*, t. 2, p. 702. Al respecto de esta versión, hay que decir que *Realisierung* significa aquí «reconocimiento», no «realización». *(N. del T.)*]

jetos *[Objekte]*. Tales elementos *no se pueden acreditar por medio de la percepción sensible*, y, sin embargo, se acreditan en el modo de una *compleción* esencialmente *del mismo tipo*, en concreto, en el *darse originario* en los actos correspondientes. Así como «totalidad», «número», «sujeto», «predicado», «relato-de-cosas», «algo» son objetos *[Gegenstände]*, así, en correspondencia, habrá que entender que los actos que originariamente los acreditan son intuiciones, tomando intuición en un sentido formal. Los elementos del enunciado pleno que no encuentran en la percepción sensible compleción alguna la hallan por medio de una *percepción no sensible:* la *intuición categorial.* Lo categorial son los elementos del enunciado pleno cuyo modo de compleción no había sido hasta ahora explicado.

β) Actos simples y actos de varios niveles

En primer lugar, se trata ahora de ver con mayor detalle la diferencia que hay entre los dos tipos de intuición; en segundo lugar, de definir por su parte con mayor exactitud los actos categoriales.

Comprobábamos que la percepción de cosas simple, es decir, la percepción sensible, no procuraba la compleción de todas las intenciones del enunciado. Si bien ya habíamos caracterizado, al menos a grandes rasgos, la percepción en su intencionalidad, sin embargo, nada se había dicho del carácter de «simple» *[«Schlicht»]*. El completar ahora la caracterización de ese rasgo que nos faltaba debe servir a la vez para poner de relieve la diferencia con respecto a los actos del otro tipo, los llamados actos categoriales.

¿Qué es lo que constituye, pues, el carácter de *simplicidad* de la percepción? Aclarando este elemento de la simplicidad, encontraremos la manera de aclarar el sentido de lo que se llama la fundamentación y el estar-fundado de los actos categoriales[81]. A partir de ahí, aclarando lo que sea un acto fundado, estaremos en posición de entender la objetualidad tanto de la percepción simple como la de los actos fundados; y de ver cómo la percepción simple, que se suele denominar percepción sensible, está en sí misma atravesada de intuición categorial; que si bien la intencionalidad del aprehender perceptivo es simple y sencilla, sin embargo la sencillez de la percepción no excluye la elevada complejidad de la estructura del acto en cuanto tal.

[81] *Fundierung und Fundiertsein:* vierto el verbo *fundieren* por «fundar», el substantivo *Fundierung* por «fundamentación», por entender que son los términos que más claros resultan. *(N. del T.)*

Acerca de la percepción simple hemos estipulado ya unas cuantas cosas. En primer lugar, está implícito en su sentido el dar su objeto corporalmente. En tal darse corporalmente se conserva el objeto, sigue siendo el mismo. En la variación de los diferentes matices que se nos muestran en una secuencia de percepciones uno ve que el objeto sigue siendo el mismo, idéntico a sí mismo. Una secuencia de percepciones de una y la misma cosa se puede llevar a cabo, por ejemplo, dando vueltas alrededor del objeto. ¿Cómo se puede caracterizar más exactamente la trama de esa secuencia? No se trata de la mera acreditación de actos que se suceden temporalmente y que posteriormente reunidos se convertirían en una percepción. Lo que fenomenológicamente se establece es que cada fase particular de la percepción en la totalidad de la secuencia continua es en sí misma la percepción plena de la cosa. En todo momento la cosa entera es corporalmente ella misma, y ese ella misma es el mismo [en todo momento]. Eso significa que el continuo de la secuencia de percepciones no se produce posteriormente por medio de una síntesis que la fuera recubriendo, sino que lo percibido en esa secuencia de percepciones está aquí, se da en *un* nivel del acto; es decir, la trama de la percepción es la de una única percepción, como si dijéramos, sólo que extendida. Esa percepción presentifica[82] su «objeto de manera sencilla e inmediata»[83]. Ese factor *[Moment]*, el que las fases de la percepción se realicen en *un* nivel del acto, y el que cada fase de la secuencia de percepciones sea una percepción plena, ése es el carácter que denominamos *simplicidad, un solo nivel [Einstufigkeit]* de la percepción. *Simplicidad significa ausencia, en el acto, de varios niveles cuya unidad sólo posteriormente se instituiría.* Este rasgo de «simple» supone, por lo tanto, una manera de aprehender, es decir, es un *carácter de la intencionalidad.* En cuanto manera del aprehender no excluye el que la propia percepción (como ya se ha dicho), en su estructura, sea complicada en el más alto grado. La simplicidad de la percepción no implica también sencillez *[Einfachheit]* en la estructura del acto en cuanto tal. Al revés, el que los actos categoriales tengan varios niveles *[Gestuftheit]* no excluye que sean sencillos.

Este modo de aprehensión característico de la percepción sensible, su ser de un solo nivel, nos permite también dar una definición del objeto *real [realen Gegenstandes]*, una definición que, por supuesto, tiene sus límites y que en principio es fruto sólo de este análisis de la percepción y del objeto de la percepción. Para Husserl, este sentido de «real» es el sentido más ori-

[82] *gegenwärtigt:* para distinguir el neologismo *gegenwärtigen,* me valgo de «presentificar», de significado obvio. *(N. del T.)*
[83] *Ibid.*, p. 677. [Trad. castellana, t. 2, p. 707.]

ginario de realidad; un objeto real es, por definición, objeto posible de una percepción simple[84]. De ese modo se define el concepto de parte real o, en el sentido más amplio, de componente, elemento, forma real. «Toda parte [por ejemplo, la forma] de un objeto real es una parte real.»[85] Esto es algo que hay que recordar ante la cuestión de cuál es la relación que hay entre los elementos estructurales de la estructura categorial misma y el objeto real. Insisto expresamente en que el concepto de «real», realidad, correlativo de la percepción simple, sensible, es un concepto de «real» absolutamente concreto y determinado; ciertamente, un concepto que determina el análisis de la realidad del mundo tal como Husserl lo lleva a cabo.

En el aprehender simple se da explícitamente la totalidad del objeto, esto es, la propia cosa en su corporalidad. Las partes, elementos, componentes de lo percibido en principio de modo simple se encuentran, por el contrario, de manera implícita, sin distinguirse —pero presentes[86], lo que quiere decir que al mismo tiempo están dados y son distinguibles. Esta percepción simple, lo que en ella se da —el propio ente presente—, puede, por supuesto, a su vez convertirse en fundamento de actos que, tomándola por suelo y base *[Boden]*, haciendo de su intencionalidad específica el correlato de su objetualidad, construyan sobre ella nuevas objetividades.

En lo anterior lo único que hemos hecho es indicar esos objetos *[Gegenstände]* de una nueva especie, pensados en el pensar *[Vermeinen]* del enunciado pleno. Con esa primera indicación se aludía a un tipo de intuición en que se daban los propios objetos. Ahora se trata de ver el nexo que hay entre esa nueva objetualidad y la de los objetos reales, la objetualidad del nivel básico, las relaciones de la estructura de construcción *[Aufbauverhältnisse]* de las propias intenciones. Según lo dicho acerca de la constitución básica de la intencionalidad, no se pueden separar la una de la otra. Cuando hablamos ahora de los nexos entre actos, entre los del nivel fundamental y los que se escalonan sobre ellos (actos simples y actos fundados), no nos referimos a acontecimientos psíquicos ni al hecho de que en el curso del tiempo se vayan acoplando a modo de sucesión, sino que los nexos entre actos son relaciones en la estructura de construcción y modificaciones de la intencionalidad, es decir, estructuras del estar dirigido, siempre ocasional[87], a sus propios objetos. En cuanto actos tienen siempre un ente posible, que ellos mismos mientan, y lo tienen dándose de

[84] Véase *Ibid.*, p. 151.
[85] *Loc. cit.*
[86] *sind... da:* «existen, están ahí». *(N. del T.)*

un modo —según un *cómo*— determinado. Lo que en los actos de varios niveles se da en cuanto objetual jamás resulta accesible en los actos simples del nivel fundamental. Dicho de otro modo, los actos categoriales procuran otro tipo de acceso a la objetualidad sobre la que se basan —lo dado simplemente—, una nueva especie de objetos. Este procurar un nuevo tipo de acceso al objeto simplemente dado de antemano también se denomina, de modo correlativo a los actos, *expresar*.

Acerca de la relación entre los actos fundados y los que fundan, los simples, se puede decir de modo muy general que los actos fundados, los categoriales, se dirigen, efectivamente, también a las objetualidades de los actos simples, los que fundan, puestas a la vez [88] en ellos, pero de tal manera que no coinciden con la intencionalidad de los propios actos dadores simples, como si en cierto modo el acto categorial fuera sólo una repetición formalizada del acto dador simple. En esto se basa el que los actos fundados *alumbren de nuevo* los objetos simplemente dados de antemano, y de tal manera que llegan a ser aprehendidos justamente en lo que son.

Para que nos hagamos una idea de lo esencial de la intuición categorial, vamos a examinar dos grupos de tales actos fundados o categoriales: primero, los *actos de síntesis*; segundo, los actos de intuición universal, mejor dicho, los actos de intuición de lo universal o, con terminología más rigurosa, los *actos de ideación*. La reflexión acerca de los actos de ideación nos permitirá a su vez pasar al tercero de los descubrimientos de la fenomenología de que vamos a tratar, la *caracterización del apriori*. Vamos a considerar los actos categoriales desde tres puntos de vista: primero, su carácter de fundado; segundo, su carácter de acto dador, es decir, el que sean intuiciones, que *den* cierta objetualidad; y tercero, por lo que hace al modo y manera como se da a la vez en ellos la objetualidad de los actos simples.

c) Actos de síntesis

En el percibir simple de un ente se halla presente en su sencillez *[einfältig da]* el propio ente percibido. Esa sencillez significa que las partes y los elementos reales contenidos en ella no están distinguidos. Ahora bien, por cuanto están presentes en la unidad del objeto total aprehendido simplemente, pueden llegar a distinguirse en nuevos actos propios de explica-

[87] *jeweiligen:* «del momento, de la ocasión». (Véase en el capítulo III de la Parte Principal nota 12. *N. del T.*)

[88] *mit... mitgesetzten:* doble insistencia en lo *con*junto de los actos, que el «también»... «a la vez» tratan torpemente de remedar. *(N. del T.)*

ción. El simple realzar, por ejemplo, el q, el «amarillo» en la silla percibida, en S, es decir, en el todo de la cosa unitariamente percibida, ese destacar el color en cuanto propiedad determinada de la silla, es lo que hace presente a q, el «amarillo», en cuanto elemento, cuando anteriormente, en la percepción simple de la cosa, no lo estaba. Mas el realce de q en cuanto algo que es *[seiend]* en S conlleva a la vez el realce de S en cuanto un todo que contiene en sí a q. El realce de q en cuanto parte del todo y el realce del todo que contiene a q en cuanto parte son uno y el mismo acto de realce. Aún más, ese realce de q en cuanto algo que se encuentra en S realza en el fondo esa relación entre q y S; es decir, el ser-amarillo de la silla, la cosa anteriormente sin articular se hace ahora visible a través de la articulación, la cual articulación denominamos estado de cosas[89]. Ahora bien, aunque ese realzar el estado de cosas se funde sobre la cosa percibida, no se puede decir, sin embargo, que el propio estado de cosas, esa subsistencia puesta de relieve en la cosa, sea una parte real de la cosa, un componente real. El ser-amarillo de la silla, es decir, ese estado de cosas en cuanto tal, no es un elemento real de la silla, como lo serían el respaldo o el tapizado, sino que es de naturaleza ideal. El ser-amarillo de la silla no es algo que la silla tenga como propiedad real, sino que real es el amarillo y lo único que el estado de cosas hace es realzar esa cualidad en cuanto algo real, es decir, objetual. Este poner de relieve el estado de cosas no cambia nada en la cosa dada, no pasa nada con la silla y con su realidad simplemente dada; y, sin embargo, a través de la nueva objetualidad que el realce del estado de cosas supone se hace expresamente visible en lo que ella justamente es. Su presencia *[Anwesenheit]*, su estar presente *[Gegenwart]* resulta más verdadero *[eigentlicher]* gracias al enunciado, al realzarse el que se encuentra en S, esto es, al realzarse la relación *[Beziehung]* implícita en el estado de cosas. En ese realzar la relación implícita en el estado de cosas tenemos una manera de objetualización más verdadera de la cosa dada de antemano. Al respecto hay que tener en cuenta que la secuencia de pasos que supone el realce, partiendo de q para llegar a S y luego a la relación, no representa cómo se lleva a cabo verdaderamente y en última instancia dicho realce del estado de cosas. Veremos luego cómo en principio lo primario no es el destacar q, luego S en cuanto totalidad y por último reunirlos ambos, construyendo a partir de elementos dados de antemano la relación del estado de cosas, sino lo contrario: lo primario es la relación misma, y sólo a través de ella llegan a ser explícitos los miembros de la relación en cuanto tales.

[89] *Sachverhalt:* recuérdese que «estado» es «relación». (Véase arriba nota 69. *N. del T.*)

Hay que tener en cuenta, además, que la dirección en que se realza el estado de cosas tal como se acaba de caracterizar no es la única posible. Partíamos de q para llegar a S, es decir, se iba de la parte al todo; sin embargo, se puede proceder en sentido contrario, de la aprehensión simple del todo a la parte, es decir, se puede no sólo considerar que q se encuentra en S, sino al revés, que S tiene en sí a q. Así pues, lo que en ello prevalece es la relación, que puede captarse en cualquiera de las dos direcciones. Esa doble dirección es inherente al sentido de la estructura en cuanto tal de un estado de cosas.

Los actos de realzar y de dar el estado, la relación *[Verhalt]*, no son actos contiguos y sucesivos, sino que son un acto único, que tiene la unidad del pensar *[Meinen]* la relación en cuanto tal del estado de cosas. Constituyen una unidad de acto originaria, la cual abarcando y entrañando [90] hace que se dé la nueva objetualidad, más exactamente: lo ente en esa nueva objetualidad —primariamente pensada *[vermeint]* y en cuanto tal presente *[gegenwärtig]*. La nueva objetualidad, el estado de cosas, se caracteriza por ser una relación determinada, cuyos miembros dan bajo la forma de sujeto y de predicado lo que se articula en la relación.

El acto del relacionar, en el cual se presenta la cosa en el cómo de un estado de cosas fundado ahora de ese modo, puede entenderse lo mismo en cuanto *síntesis* que en cuanto *dihairesis*, según la doble dirección del punto de vista, sea hacia el todo, sea hacia la parte. Esto ya lo vio Aristóteles. Lo único que importa es entender correctamente el sentido de estos actos. En la síntesis se trata no tanto de unir dos partes que en principio estuvieran separadas, del mismo modo que pegamos con cola o mezclamos dos cosas, sino que σύνθεσις y διαίρεσις hay que entenderlas intencionalmente, es decir, su sentido es tal que nos da un objeto. Síntesis no es unión de objetos, sino que σύνθεσις y διαίρεσις dan objetos. Lo esencial es que en esa síntesis se muestra q en cuanto inherente a S, y se hace explícita S en su totalidad simple. Quede con esto claro que el realzar y presentar el estado de cosas en la totalidad sólo es posible sobre el fundamento de la cosa dada de antemano, y tanto es así que lo que se muestra explícitamente en el estado de cosas es la cosa y sólo la cosa. El acto fundado del relacionar da algo que a través del percibir simple en cuanto tal nunca podrá captarse.

Además, hay que tener en cuenta que el propio estado de cosas puesto de relieve no es una parte real de la cosa, sino una forma categorial. El carácter categorial, no real, de la relación concreta «estado de cosas» se hace

[90] Ambos términos corresponden a *übergreifend*. *(N. del T.)*

patente cuando nos imaginamos un enunciado explicativo en que se exprese de modo explícito una relación real. Esto nos da a la vez la oportunidad de caracterizar otra especie más de objetualización categorial.

Supongamos que tenemos a simple vista dos plaquitas de colores claros diferentes, a y b[91]. Se puede ver a simple vista ese «ser más claro» de a con respecto a b. Con la presentación intuitiva de ambas se da esa determinada *relación real*. Real hemos de entenderlo aquí en sentido totalmente natural, coloquial; no se habla de nada que tenga que ver con una objetividad física o psicológica. Ese estado de cosas *[Tatbestand]* dado puedo hacerlo presente de modo expreso mediante el enunciado «a es más claro que b». Eso quiere decir que a está definido por ese *ser más claro que b*; dicho de modo más formal: a tiene o en sí, donde o significa no sencillamente más claro, sino más claro que b. Esto supone, sin embargo, que en el estado de cosas ahora realzado en cuanto totalidad de relación se está señalando en uno de los miembros de la relación, en el predicado, a su vez una relación. Uno de los polos *[Relat]* del estado de cosas de la relación *[Beziehung]* categorial es él mismo una relación *[Relation]*[92], y además una relación real. El más-claro-que está presente con el sentido de contenido real de la cosa ya en el nivel fundamental del percibir. Por el contrario, el *ser*-más-claro-que es algo a lo que sólo se accede en un nuevo acto, fundado en el primero, del relacionar predicativo. La relación real más-claro-que se hace presente *[präsentiert sich]* en la nueva objetualidad del miembro predicado, es decir, en la totalidad de una relación no-real. Ese presentarse *[Präsentation]* de la relación real en el todo de una relación ideal, la del estado de cosas, no significa, sin embargo, que se capte aquí de modo expreso la relación real. Ése sería el caso de un enunciado construido de forma diferente: este contraste de claridad entre a y b es menos llamativo que el que se da entre c y d. Aquí, por un lado, se aprehende de modo expreso el más-claro-que por medio de ese hacerlo nominal, nominalizarlo; por otro lado, a la vez, al ser nombrado, al hablarse simplemente de ello (ya no sólo percibirlo simplemente), se sitúa en la objetualidad del miembro que es el sujeto del enunciado. Todo estado de cosas explícitamente puesto en el enunciado pleno —a es más claro que b— puede nominalizarse. La nominalización es la forma en que captamos explícitamente el propio estado de cosas: el ser-más-claro de a frente a b. No hay que confundir, sin em-

[91] [Véase el ejemplo que Husserl da en las *Logische Untersuchungen*, *Husserliana*, t. II/2, § 50, p. 688 (*Investigaciones lógicas*, t. 2, p. 714).]
[92] Aun empleando dos términos diferentes, *Relation* y *Beziehung*, no parece que Heidegger esté haciendo distinción alguna entre ambos. *(N. del T.)*

bargo, esa nominalización con el simple realce del más-claro-que. Existe así la posibilidad de que una relación *[Relation]* real, la del más-claro-que, ínsita en la cosa misma, se realce en una relación ideal, la del estado de cosas: a es más claro que b, en donde la relación real constituye una relación de la ideal. No coinciden la una y la otra, sino que la relación real del más-claro-que es sólo el contenido de uno de los polos del todo del propio estado de cosas. Aquí se ve claramente cómo el propio estado de cosas hay que entenderlo en cuanto relación *[Beziehung]* de una especie particular.

Cuando decimos que la relación del estado de cosas es ideal, o no real, eso no significa —y esto es lo esencial— que no sea objetiva o que sea de alguna manera menos objetiva que lo dado realmente. Más bien, si se llega a entender lo que se halla presente en la intuición categorial, se aprenderá a ver que la objetividad de un ente precisamente no se agota en lo que se suele definir por realidad en sentido estricto, que la objetividad o la objetualidad en sentido amplio es mucho más rica que la realidad de una cosa, y, lo que es más, que la realidad de una cosa en su estructura sólo resulta comprensible en la plena objetividad del ente experimentado simplemente.

Otras variedades de acto sintético dentro del grupo de la intuición categorial son los actos de conjuntar y de disyuntar, cuyos correlatos objetuales son la conjunción y la disyunción, el «y» y el «o». Cuando de antemano se da simplemente a, b, c..., esa multiplicidad puede hacerse expresamente objetual en el conjuntar a + b + c... Aquí en el acto del comprender está siempre de modo objetual el más [+]. En tales actos se muestra el «y» y con ello la base objetual para la formación del concepto de *adición*. El «y» instituye una nueva objetualidad, que, aunque se funda en la primera, la hace, sin embargo, más explícita. En el «y» necesariamente, por cuestión de estructura, se halla siempre mentado a la vez aquello de lo cual el «y» constituye esa relación concreta. En la diferencia entre la percepción simple de una cosa en sus elementos figurales *[figuralen]* y la presentación expresa de la multiplicidad en cuanto cantidad contada es donde más claramente se ve el realce. En un acto de percepción simple puede verse una bandada de pájaros, un paseo de árboles. La totalidad que ahí se da constituye en sí misma una unidad. La unidad de un paseo de árboles, de una bandada de patos salvajes no se apoya en un recuento anterior, sino que es una unidad intuitiva que simplemente da la totalidad —es figural.

Lo figural lo vio Husserl bien pronto en las investigaciones matemáticas. Ahora se ha introducido en la psicología, y se habla de *Gestalt*[93]. Sobre la base de ese descubrimiento se hace una psicología nueva, la «psicología

[93] *Gestalt:* «forma, figura». *(N. del T.)*

de la *Gestalt*». Ha llegado a ser ya toda una concepción del mundo *[Weltanschauung]*.

d) Actos de ideación

Los actos fundados de síntesis de los que hemos hablado hasta ahora, que necesariamente mientan a la vez la objetualidad que los funda, se distinguen del *acto de ideación* en que éste, si bien se construye sobre una objetualidad que lo funda, sin embargo, precisamente *no* mienta esa objetualidad fundante. Estos actos de ideación, *de intuición del universal*, son, en cuanto actos categoriales, actos dadores de objeto. Lo que ellos dan es lo que se denomina idea, ἰδέα, *species*. Este término latino es la traducción de εἶδος, *el aspecto de algo*. Los actos de intuición universal dan lo que se ve de primeras de modo simple en las cosas. Cuando, moviéndome en mi entorno, percibo simplemente, lo que veo de primeras, y primaria y expresamente, al ver casas, no son casas individuales en sus diferencias, sino que en principio veo algo universal: eso es una casa. Ese en cuanto-qué *[Alswas]*, el carácter universal de casa, no se aprehende expresamente en lo que es, pero sí se aprehende a la vez *[miterfaßt]* en la simple intuición en cuanto aquello que de algún modo revela lo dado de antemano. La ideación es aquella intuición dadora que lo que da es la especie, es decir, el universal correspondiente a los individuales. Dentro de la multiplicidad de casas individuales se pone de relieve la abstracción ideativa de la especie casa. En un conjunto de individuaciones de color rojo veo *el* rojo. Este entreverse de la idea es un acto fundado, es decir, se funda en el aprehender, dado de antemano, de individuos. Mas lo objetual que la ideación permite ver como nuevo, la idea misma, la unidad idéntica del rojo, eso objetual no es el individuo, un rojo concreto y determinado. Lo individual, ciertamente, funda, pero de tal modo que no aparece a la vez mentado, como, por ejemplo, en el caso de la conjunción el «y» mentaba a la vez al uno y al otro, realzaba ese «a y b» juntamente con la nueva objetualidad. Aquí, por el contrario, *no* se recoge la objetualidad fundante en el contenido de lo pensado en la ideación. El representar individual, fundante, mienta el «éste» o una multiplicidad de tales «éstos» en una perspectiva concreta: estas bolas rojas en su ser iguales. El ser-iguales de las bolas dadas puede verse de un golpe o establecerse tras comparar las bolas. En cualquier caso, la igualdad en cuanto tal no es explícitamente objetual, es decir, no es algo en sí mismo a lo que se mire para hacer la comparación de las bolas. A lo que se mira para hacer la comparación es a la unidad ideal de igualdad en

cuanto tal, no a las igualdades reales de los objetos, de las bolas. La unidad ideal de la especie está también ya presente en todo aprehender concreto, si bien no expresamente en cuanto aquello a lo que se mira cuando se observa para comparar. Aquello a lo que a la hora de comparar se mira como punto de comparación puede por su parte aislarse en su puro estado de cosas, con lo que se obtendría la idea. El estado de cosas del rojo en cuanto tal es en ese caso absolutamente indiferente con respecto a cualquier individuación concreta del rojo. Por lo que hace al contenido de la idea, resulta por completo igual en qué objetos concretos, en qué tonalidades en un individuo particular se reconozca el rojo. Mas el hecho de que haya ahí un fundamento, eso es algo, una vez más, inherente al acto de ideación, que, como todos los actos categoriales, es un acto fundado.

Con esto, por lo que hace al sentido del objeto de la intuición categorial hemos obtenido en el caso de la ideación cuatro características: 1. La nueva objetualidad, la especie, ha de tener necesariamente fundamento sobre una individuación cualquiera, la base ejemplar, la cual da algo de antemano, pero no aparece en cuanto tal[94] mentada. 2. El círculo de individuaciones concretas de la idea es arbitrario, puede ser cualquiera. 3. En consecuencia, la relación entre el contenido material *[Sachgehalt]* de la idea y el círculo posible de individuaciones correspondientes es secundaria. 4. La unidad ideal de la especie, del universal, es, como se suele decir, la unidad de la identidad inalterable, invariable. La unidad de la especie es una y la misma en cualquier rojo concreto.

Hemos expuesto dos tipos de actos categoriales, y en el último de ellos hemos visto cómo hay ciertos actos categoriales que por definición necesitan de objetos que los funden, objetos, sin embargo, que ellos no mientan.

Debería estar ya clara, al menos de modo provisional, la diferencia que hay entre los actos simples del intuir y el intuir fundado. Los primeros se denominan actos de intuición sensible; los últimos, actos de intuición categorial. La subsistencia plena de las intenciones del enunciado —este S es p y q—, ciertamente, no se completa en el ámbito de la intuición sensible, pero tampoco los actos categoriales del «es» y el «y» en cuanto tales pueden de manera aislada dar compleción al enunciado. Más bien, el conjunto pleno de las intenciones de ese enunciado se lleva a cabo intuitivamente sólo en un acto fundado, es decir, en un acto de percepción sensible atravesado de actos categoriales. Eso significa que la intuición concreta, expresamente dadora del objeto, jamás es una percepción sensible aislada, de un solo nivel, sino siempre una intuición de varios niveles, es decir, una intuición

[94] Literalmente, «en cuanto ella misma»: *als sie selbst. (N. del T.)*

determinada categorialmente. Sólo esta percepción plena, de varios niveles y categorialmente determinada, constituye la compleción posible de un enunciado que da expresión de ella. Si se busca la subsistencia por completo en los actos dadores de objetos, y no se prescinde de los actos categoriales, considerándolos ingredientes subjetivos, funciones propias de un entendimiento mítico, por encontrarse su correlato en el ser ideal y no en lo real, en lo sensible, en ese caso sigue siendo válida también en el campo de los enunciados la idea y la posibilidad de una compleción adecuada. Dicho más exactamente: la discusión de la idea de verdad en cuanto unidad de coincidencia entre lo pensado *[Vermeinten]* y lo intuido no era sino la oportunidad, por lo que hace al enunciado, de dejar clara la subsistencia de los actos categoriales en el hecho del enunciar.

α) En previsión de posibles malentendidos

Antes de caracterizar de modo sumario la significación de este descubrimiento (el de la intuición categorial) y de afianzar lo positivo de su alcance, conviene prevenir algunos malentendidos que con facilidad se deslizan a la hora de concebir fenomenológicamente la intuición categorial. Y eso es algo que sucede con tanta mayor facilidad cuanto que la propia intuición categorial surge dentro del horizonte de cuestiones tradicionales y se interpreta con conceptos asimismo tradicionales. Esto es a su vez un signo de que, probablemente, aún no esté el descubrimiento explotado en todas sus posibilidades. Para que esto sea posible, tendría antes de nada que hacerse el descubrimiento, es decir, apoderarnos de él. Es muy fácil y cómodo trazar grandes perspectivas cuando ya se han atravesado las barricadas de prejuicios, cuando se ha liberado ya el horizonte, pero se suele olvidar que en el campo de la investigación filosófica el trabajo decisivo es siempre el primero, es decir, el de alumbrar, el de sacar a la luz. Los frutos de dicha investigación, que, como quien dice, circulan invisibles bajo tierra y quedan enterrados con el derrumbe de los prejuicios, son escasos. Los logros de Platón [95] en el ámbito de la lógica y la ontología son bastante inhabituales; no menos los de Aristóteles. Pero justamente eso nos indica la dirección del camino que —para lograr el suelo [96] y el horizonte— se ha de seguir, y que pasaría por asumir la tendencia radical, acaso aún no explícita, del cuestionar.

[95] Th. Kisiel, en su versión en inglés, lee en vez de Platón «los logros prácticos»: *And practical results in logical and ontological work are unusual enough, even in Aristotle.* [*History of the Concept of Time. Prolegomena*, p. 69.] *(N. del T.)*

La propia intuición categorial y la manera de elaborarse han tenido sobre todo influencia positiva en los trabajos de Scheler, en particular en el círculo de sus indagaciones acerca de la *ética material.* También las investigaciones de Lask sobre la lógica de la filosofía y la teoría del juicio han estado determinadas por las investigaciones acerca de la intuición categorial.

Los actos categoriales son actos fundados, es decir, todo lo categorial se apoya en última instancia en la intuición sensible. Debe entenderse esta tesis de manera correcta. No se dice con ello que en última instancia se pueda interpretar que las categorías son algo sensible, sino que «apoyarse» significa que está fundado. Ateniéndonos al sentido, podríamos formular la proposición de la manera siguiente: todo lo categorial se apoya en última instancia en la intuición sensible, toda explicación objetual lo es de lo dado de antemano, no algo que flote suspenso en el aire[97]. Esta tesis de que todo lo categorial se apoya en última instancia en la intuición sensible no es sino otra formulación de la proposición de Aristóteles: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή[98]; «el alma no puede aprehender lo objetual en su objetualidad, nada puede pensar, si no se le ha mostrado antes algo.» Un pensar que no tenga fundamento en la sensibilidad es un contrasentido. La idea de un «intelecto puro» sólo pudo concebirse «*antes* de hacer un análisis elemental del conocimiento según sus componentes subsistentes, evidentemente imprescindibles»[99]. Si bien la idea de un intelecto puro es también absurda, el concepto de un acto categorial puro tiene, sin embargo, su sentido.

Los actos de ideación, aunque se apoyan en la intuición individual, sin embargo, justamente no mientan lo en ella intuido en cuanto tal. La ideación constituye una nueva objetualidad: la *generalidad.* Las intuiciones que descartan de su contenido objetual no sólo toda individualidad sino, además, todo lo sensible son *intuiciones categoriales puras*; aquellas que incluyen en sí componentes sensibles son *intuiciones categoriales mixtas.* Frente a esos dos grupos —intuiciones categoriales puras e intuiciones categoriales mixtas— están la *intuición sensible,* la *abstracción sensible, el entreverse de una idea puramente sensible.* La ideación da en el campo de lo sensible objetos como el color, la casa; en el campo del sentido interno, el juicio, el deseo, y demás. Las ideaciones categoriales mixtas producen ideas como el

[96] *Boden:* «terreno, suelo, fundamento...», en definitiva, esa «tierra» en que hay que poner los pies para no estar en las nubes, especialmente la filosofía. *(N. del T.)*

[97] *freischwebend:* «que flota suspenso en el aire», esto es, «sin apoyos ni arraigo»; no encuentro expresión mejor que esta vaga paráfrasis. *(N. del T.)*

[98] [*De anima,* 431 a, 16 s., Oxford 1956. La traducción castellana de T. Calvo dice: «... el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen». *Acerca del alma,* Gredos, 1999, p. 239. *(N. del T.)*]

[99] E. Husserl: *Logische Untersuchungen, Husserliana,* t. II/2, § 60, p. 712. [*Investigaciones lógicas,* t. 2, p. 733, con diferencias en la versión.]

ser-de-color, donde «ser» constituye el elemento categorial no sensible específico. El axioma de las paralelas, cualquier proposición geométrica son categoriales y, aun así, están absolutamente determinados por lo sensible, por la espacialidad. Conceptos categoriales puros son unidad, multiplicidad, relación. La lógica pura en cuanto *mathesis universalis* pura (Leibniz) no contiene ni un solo concepto sensible. De lo visto acerca de la abstracción categorial pura, mixta y sensible quedará claro que el concepto de sensibilidad es un concepto bien amplio. Por eso hay que proceder con mucho tiento y no caer en lo que es habitual, tachar a la fenomenología de sensualismo, pensando que de lo único de que se ocupa es de datos sensoriales.

Sensibilidad es un concepto formal de la fenomenología, que, frente al verdadero concepto de categorial, es decir, de lo formalmente, objetualmente vacío, mienta lo que constituye contenido de cosa *[Sachhaltigkeit]*, tal como viene dado de antemano por las cosas mismas. *Sensibilidad es, pues, el rótulo que se emplea para la subsistencia de conjunto de lo ente, dada de antemano en su contenido de cosa.* Materialidad, espacialidad, son *conceptos sensibles*, por más que en la idea de espacialidad no haya para nada datos de los sentidos. En la base de este amplio concepto de sensibilidad se halla de hecho la distinción que hacíamos entre intuición sensible e intuición categorial. De todos modos, es cierto que en la primera elaboración de estas cuestiones en las *Investigaciones lógicas* no se llamaba la atención acerca de ellas del modo como se haría diez años después.

En la contraposición de los dos tipos de intuición se quiere ver el retorno de la vieja oposición entre sensibilidad y entendimiento. Si, además, se agarra uno al par de conceptos de *forma* y *materia*, se puede disponer el asunto del modo siguiente: la sensibilidad se caracteriza por ser receptividad, y el entendimiento, por ser espontaneidad (Kant); lo sensible, materia, y lo categorial, forma; de tal modo que la espontaneidad del entendimiento sería el principio formador de la materia sentida. De un solo golpe volvemos al viejo mito de un intelecto que, montando y encolando, da forma a la materia del mundo. Sea metafísica o teoría del conocimiento, como en el caso de Rickert, el mito es el mismo. La intuición categorial está expuesta a estos malentendidos sólo en tanto no se vea o se prescinda de la estructura fundamental del intuir y de toda actuación: la intencionalidad. Las «formas» categoriales no son producciones de los actos, sino objetos que se hacen por sí mismos patentes en dichos actos. No son algo hecho por el sujeto ni mucho menos algo que se arrimara a los objetos reales de tal modo que lo ente real, por medio de esa conformación *[Formung]*, se viera ello mismo modificado, sino que lo que hacen precisamente es presentarlo de modo más verdadero *[eigentlicher]* en su «ser-en-sí».

Los actos categoriales constituyen una nueva objetualidad —esto hay que entenderlo siempre en sentido intencional, y no quiere decir que hagan surgir las cosas en cualquier sitio. *«Constituir»* no significa producir, esto es, hacer, elaborar, sino *hacer ver lo ente en su objetualidad.* Esta objetualidad que se presenta en los actos categoriales o en las percepciones, que están atravesadas de actos categoriales, no es el resultado de la actividad del entendimiento sobre el mundo exterior, actividad que operaría sobre una mezcolanza de sensaciones o una turbamulta de afecciones anteriormente dadas, ordenándolas y produciendo de ese modo una imagen del mundo. Sin duda, el malentendido se ve favorecido por el empleo de esas viejas expresiones —materia y forma—, especialmente con un significado desgastado, en su tradicional falta de substancia. Pero ya el indicar la diferencia entre conceptos categoriales y conceptos sensibles deja ver que «material» *[stofflich]* y «materia» tienen su sentido no por relación a la posible configurabilidad de un material *[Material]* por medio de funciones o formas intelectuales, sino que significa el contenido de la cosa frente al algo formalmente vacío y las estructuras de éste que realzan aquél. Ahora bien, la influencia de tales conceptos como materia y forma, que, como quien dice, forman parte del bagaje ancestral de la filosofía, así como de los problemas que se hallan enmarañados en ellos, es demasiado poderosa como para pretender superarlos sin más de un solo golpe allí donde gracias a su ayuda algo totalmente nuevo se está abriendo paso.

β) La significación de este descubrimiento

Lo decisivo del descubrimiento de la intuición categorial es [1][100] que hay actos en los cuales los componentes ideales —que no son producciones de los actos ni funciones del pensar o del sujeto— se muestran en sí mismos. [2.] Más: la posibilidad de este tipo de intuición ya expuesta y de lo que se presenta en dicha intuición procura el suelo sobre el que se realza la estructura de esos componentes ideales, es decir, la base para la elaboración de las categorías [101]. Dicho con otras palabras: con el descubrimiento de la intuición categorial se encuentra por vez primera la vía concreta para una auténtica investigación, demostrativa, de las categorías.

[100] La ya citada versión en inglés propone esta partición triple de «lo esencial» de la intuición categorial. *(N. del T.)*
[101] *Boden:* tanto «suelo» como «base» traducen el mismo *Boden. (N. del T.)*

En sentido más estricto, el descubrimiento de la intuición categorial ha supuesto una efectiva comprensión de la abstracción (ideación), de lo que es aprehender una idea. De ese modo se resuelve, aunque sea de modo provisional, una vieja disputa, la del *ser de los conceptos universales, o universalia*. Desde la Edad Media, desde Boecio, se plantea la cuestión de si son *res* o mero *flatus vocis*, o, como se dice en el siglo XIX, simples puntos de vista, conciencia universal a la que no corresponde nada objetual. Junto con la legítima negación de la realidad de los universales, dicho sea «realidad» en el sentido de la realidad de una silla, se niega a la vez la objetualidad de los universales, obstruyéndose de ese modo la vía que lleva a dicha objetualidad, al ser de lo ideal. Este obstáculo ha neutralizado el descubrimiento de la intuición categorial, en particular de la ideación. Consecuencia de este descubrimiento es que gracias a él la filosofía se halla en condiciones de comprender con mayor rigor el *apriori* y así poder caracterizar el sentido de su ser.

[3.] En tercer lugar, la objetualidad que se da en tales actos es ella misma la manera objetual como la propia realidad puede hacerse más verdaderamente objetual. Con la exposición de la estructura categorial se amplía la idea de objetividad, de tal modo que escudriñando en los contenidos de la correspondiente intuición se llega a exponer esa misma objetividad. Dicho con otras palabras: en la investigación fenomenológica que así se iba abriendo camino se recupera el estilo de investigación que la ontología antigua buscaba. No es que *además de* fenomenología haya ontología, sino que *la ontología científica no es otra cosa que fenomenología.*

Hemos nombrado a propósito en segundo lugar la intuición categorial en cuanto actuación intencional. Con respecto a la comprensión del primer descubrimiento, supone una concreción de la constitución básica de la intencionalidad allí señalada. Así como la intuición categorial sólo es posible sobre la base del fenómeno anteriormente visto de la intencionalidad, así el *tercer descubrimiento*, del que a continuación vamos a hablar, sólo se entiende sobre la base del *segundo*, y, por lo tanto, sobre la base del *primero*. De esta manera se justifica el orden de exposición de los descubrimientos, y paso a paso se va haciendo patente la significación fundamental del primero de ellos.

§ 7. El sentido originario del apriori

El tercer descubrimiento que debemos a los comienzos de la fenomenología es la elaboración del sentido del apriori. Este descubrimiento vamos a

caracterizarlo más brevemente, 1) porque el apriori, aunque haya en la fenomenología consideraciones esenciales al respecto, es algo que todavía está poco claro; 2) porque se halla aún en gran medida enredado con cuestiones tradicionales; y 3) porque aclarar su sentido presupone justamente entender aquello que estamos buscando: el *tiempo*.

Esto último resultará obvio sólo con explicar el término: *a priori -prius* - πρότερον - anterior; *a priori* - lo de antes - lo que estaba ya anteriormente. El apriori es aquello que siempre es ya lo anterior, lo previo en algo. Es ésta una definición absolutamente formal del apriori. No se dice ahí qué sea el algo ese en que se encuentra eso previo. Apriori es un término en el que está implicada una suerte de secuencia temporal, aun cuando ésta aparezca bastante borrada, indefinida y vacía.

No podemos exponer aquí ni explicar todavía los motivos científicos que llevan al descubrimiento y desarrollo del apriori (ya en los tiempos de Platón), cómo se comprendió en un principio y dentro de qué límites. Preguntamos sólo qué es lo que se entiende por apriori y qué es lo que la fenomenología entiende por apriori.

Desde Kant, si bien en términos reales desde Descartes, se atribuye el nombre de apriori en principio y en general al conocimiento, al conocimiento que determina la actuación del conocer. El conocimiento es apriori cuando no se basa en la experiencia inductiva, empírica, cuando no depende del conocimiento de lo real para tener fundamento. El conocimiento apriori no tiene necesidad, por lo tanto, de la experiencia. El conocimiento apriori, según la interpretación que del conocimiento hiciera Descartes, es algo que en principio sólo se encuentra en el sujeto en cuanto tal, en tanto permanece encerrado en sí, en su esfera; por eso en todo conocimiento de lo real, es decir, en todo conocimiento transcendente, se halla ya siempre encerrado también conocimiento apriori.

Al tipo de conocimiento contrario al conocimiento apriori se le llama conocimiento *aposteriori*, posterior, es decir, el que viene después del anterior, del conocimiento puramente subjetivo, el conocimiento de los objetos. En la base de esta separación del conocimiento en apriori y aposteriori se halla la tesis de la supremacía del conocimiento de la subjetividad, tal como Descartes la estableció con el *cogito sum* y la *res cogitans*. Por eso se caracteriza aun hoy en día el apriori como rasgo específico inherente a la esfera de la subjetividad, y se llama al conocimiento apriori también *conocimiento interior, visión interior*. Este concepto del apriori puede ampliarse, y entonces diríamos que apriori es toda actuación en cuanto tal del sujeto —sea conocer u otra actuación cualquiera— *antes* de sobrepasar los límites de su inmanencia.

Por referencia al concepto kantiano del apriori, se ha pretendido interpretar también así el apriori de Platón. Platón habla, ciertamente, de ello al decir que se llegará a conocer el verdadero ser de lo ente cuando el alma hable consigo misma en un λόγος ψυχῆς πρὸς αὑτὴν (*Sofista*, 263 e). Identificando ψυχή en sentido griego con conciencia y con sujeto, se llega a la concepción de que ya en Platón, el descubridor del apriori, con conocimiento apriori se está mentando el conocimiento inmanente. Esa interpretación de Platón es absurda; no tiene el más mínimo fundamento en las cosas. Esto es algo que conviene mostrar con mayor detenimiento.

El apriori en sentido kantiano es un rasgo de la esfera subjetiva. Este enganche del apriori con la subjetividad se hace en Kant especialmente persistente, porque él, al preguntar acerca de una actuación apriori, como son los juicios sintéticos apriori, si tenían y cómo podían tener validez transcendente, estaba juntando la cuestión del apriori con el cuestionamiento específico de su teoría del conocimiento. La fenomenología, por el contrario, ha mostrado que el apriori no se restringe a la esfera de la subjetividad; es más, que en principio no tiene en absoluto nada que ver con la subjetividad. La caracterización propuesta de la ideación en cuanto intuición categorial nos ha hecho patente que tanto en el campo de lo ideal, esto es, de las categorías, como en el campo de lo real se da una especie de resalte de ideas. Hay ideas sensibles, esto es, que remiten a la estructura del contenido de las cosas (color, materialidad, espacialidad), aquello que ya está presente en toda individuación real, y que, en consecuencia, frente al aquí y al ahora de la coloración determinada de una cosa, es apriori. La geometría entera en cuanto tal es la prueba de que existe un apriori material. En lo ideal como en lo real, suponiendo que aceptemos la distinción, hay por lo que atañe a su objetualidad algo ideal que se puede resaltar, algo en el ser de lo ideal y en el ser de lo real que es apriori, que es estructuralmente anterior. Con esto se está ya dando a entender que en la fenomenología apriori no es un rasgo de la actuación, sino un *título del ser*. El apriori no sólo no es nada inmanente, primariamente inherente a la esfera del sujeto, es que tampoco es nada transcendente, específicamente arraigado en la realidad.

Esto es lo primero que la fenomenología mostró: *el alcance universal del apriori*; lo segundo: *su indiferencia*[102] *específica frente a la subjetividad*. Lo tercero está comprendido en lo anterior: el modo de acceso al apriori. Por

[102] Dicho sea, por supuesto, en el sentido de «cualidad de indiferente», siendo *indiferente* «no determinado por sí a una cosa más que a otra», según se lee en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia, XXI ed. *(N. del T.)*

cuanto el apriori se funda siempre en el ámbito de las cosas, del ser, se hace en sí mismo patente en la intuición simple. No es algo que se descubra indirectamente, que se conjeture a partir de ciertos indicios en lo real, que se calcule a manera de hipótesis, como cuando de la aparición de determinados estados dinámicos en un cuerpo se deduce la presencia de otro cuerpo, que, sin embargo, no se ve. Trasplantar a la filosofía este modo de observación, que tiene su sentido en el dominio de la física, y admitir también para ella una especie de estratificación de cuerpos y demás... es un absurdo. El apriori, por el contrario, se puede aprehender en sí mismo de modo directo.

Con esto se anticipa un cuarto rasgo del apriori: lo de «anterior» no hace referencia al orden en la secuencia del conocer ni tampoco a orden alguno en la serie de los entes, mejor dicho, al orden de creación de lo ente a partir de lo ente. El apriori es, más bien, un *rasgo de la secuencia de construcción en el ser de lo ente, en la estructura-de-ser del ser.* Formalmente no prejuzga el apriori nada en absoluto: si ese anterior atañe al conocer o al ser-conocido o a cualquier otro tipo de actuación, tampoco si se refiere a lo ente o al ser y ni siquiera si el ser lo mienta en la concepción tradicional derivada del concepto griego de ser. Eso es algo que no se puede deducir del sentido del apriori. Para el final de estas lecciones se llegará a entender que el descubrimiento del apriori está íntimamente trabado con el descubrimiento del ser en Parménides o en Platón, que verdaderamente es idéntico a él, y que, habida cuenta del predominio de ese determinado concepto de ser incluso dentro de la fenomenología, el apriori se sitúa en el horizonte por él determinado, hasta el punto de que se ha hablado, y con cierta razón, de *platonismo* en la fenomenología.

Esta triple [103] caracterización del apriori —primero, su alcance universal y su indiferencia frente a la subjetividad; segundo, el modo como se accede a él (aprehender simple, intuición originaria); y tercero, esa anticipación de que la estructura del apriori se vaya a definir en cuanto carácter del ser de lo ente, y no de lo ente mismo— nos permite ver el sentido originario del apriori. Y es de esencial importancia el que esta caracterización dependa en parte de la clara comprensión de la ideación, es decir, del descubrimiento del auténtico sentido de la intencionalidad.

Si reunimos los tres descubrimientos —la intencionalidad, la intuición categorial y el apriori— tal como ellos mismos se relacionan, fundándose en última instancia en el primero de ellos, en la intencionalidad,

[103] En los párrafos anteriores, cuádruple; se engloban aquí en el primer punto lo que antes eran los dos primeros rasgos. *(N. del T.)*

lo hacemos con el propósito principal de llegar a entender la fenomenología en cuanto *actividad de investigación*. Presentábamos al principio, en el capítulo primero, los inicios y la prehistoria de la fenomenología; hemos expuesto en el segundo los descubrimientos decisivos. Vamos a completar ahora esta caracterización preguntándonos cuál sea el sentido del principio fenomenológico, para después, sobre la base de dicho principio, explicar el nombre de esta labor de investigación, es decir, el título de «fenomenología». A continuación, por lo tanto, sobre la base de la caracterización de los tres descubrimientos pasamos a tratar del principio de la fenomenología.

§ 8. El principio de la fenomenología

a) Qué significa la máxima de «a las cosas mismas»

El principio de una investigación es el principio de la actuación de investigar, es decir, el principio por el cual uno hace suya la idea de esa investigación y la lleva a cabo. Si nos orientamos por lo dicho acerca de la investigación, eso quiere decir: *el principio de la investigación* es el *principio por el cual se alcanza el campo del asunto* [104], el *principio por el cual se crea la mira [Hinsicht]* desde la cual se va a investigar el asunto y el *principio por el cual se desarrolla la manera de tratarlo*, el método. Aquello por lo que se orienta en todo momento la investigación efectiva, lo que en todo momento sirve de hilo conductor de los pasos que verdaderamente va dando, eso es el principio de la investigación. No encierra ningún resultado, ninguna tesis, ningún dogma extraído del contenido del conocimiento de la investigación; lo que en el principio de la investigación se encuentra es la dirección que orienta la búsqueda.

A un principio que define cómo se lleva a cabo una posibilidad de la existencia del *Dasein* [105] se le llama también *máxima*; y la ciencia misma, la labor de investigación, no es, ciertamente, otra cosa, según el propio sentido de su ser, que una determinada posibilidad del *Dasein* humano. La máxima fenomenológica dice *«a las cosas mismas»*, y se lanza contra la construcción y el cuestionar siempre etéreo [106] de los conceptos tradicio-

[104] *Sachfeld:* véase arriba nota 57. *(N. del T.)*
[105] *Existenz des Daseins:* la Segunda Parte de las lecciones se dedica al *Dasein;* pongamos en principio, de manera provisional, que se trata «de la vida, del vivir de cada uno de nosotros, seres humanos». (Véase en el capítulo II de la Parte Principal nota 1. *N. del T.*)
[106] *freischwebend:* «que flota, suspenso, en el aire», esto es, «etéreo, sin fundamento». (Vuelve a aparecer en la frase siguiente.) *(N. del T.)*

nales, esto es, carentes ya de fundamento. El que, expresando esta máxima algo obvio, sin embargo, fuera necesario hacer de ella el grito de batalla explícito contra ese tener ideas que flotan en el aire refleja justamente la situación de la filosofía. De lo que se trata, por lo tanto, es de definir con mayor precisión esa máxima. En su generalidad expresa, formal, es principio de *cualquier* conocimiento científico; la cuestión, sin embargo, es precisamente *cuáles son las cosas* a las que debe volverse la filosofía si quiere ser investigación científica —¿a qué cosas mismas? En la máxima fenomenológica suena una doble exigencia: por un lado, a las cosas mismas en el sentido de investigar demostrando las cosas con los pies puestos en el suelo (la exigencia de una labor demostrativa); por otro, en primer lugar recuperar y asegurar ese suelo (mira; la exigencia de poner el suelo al descubierto). La segunda de ellas es la exigencia de poner fundamento y por ello incluye la primera.

¿Qué enseña la fenomenología por lo que hace a la exigencia de poner el campo al descubierto [107]? Es fácil de ver que la definición y delimitación del campo de interés *[Sachfeld]* de la fenomenología se mezcla con la idea de la filosofía. Sin embargo, no vamos a definir ahora ese campo partiendo de la idea de la filosofía, sino que vamos a intentar ver cómo con la aparición de la fenomenología y de sus descubrimientos dentro de la filosofía contemporánea se pone efectivamente al descubierto un campo de investigación; es decir, ahora, teniendo presente el contenido material de los tres descubrimientos, nos preguntamos: ¿cuáles son las cosas que aquí se recogen o que la investigación por su propia tendencia nos lleva a agarrar [108]? Esto nos permitiría definir con mayor precisión el sentido primero de la máxima fenomenológica (la exigencia de una labor demostrativa), es decir, nos permitiría reconocer [109] en la concreción del principio el modo más adecuado de tratar las cosas. El principio que la rige no se deduce de la idea de la fenomenología, sino que *se reconoce en la labor concreta de la investigación*. Lo concreto ya está caracterizado con los descubrimientos; lo que ahora interesa es saber en qué medida dan contenido al principio formal de la investigación, *a qué campo de interés, a qué mira, a qué modo de tratamiento* se está haciendo referencia. La aclaración del principio fenomenológico por lo que hace al campo de interés y al modo de tratamiento nos permitirá luego apreciar lo legítimo de la denominación de «fenomenología» y precisar su sentido frente a interpretaciones erróneas.

[107] *Freilegung:* substantivo de *freilegen*, literalmente «poner libre», es decir, «despejar, descubrir, sacar la luz». *(N. del T.)*

[108] *ergreifen:* «coger, recoger, asir, agarrar», en el sentido literal de «tomar con las manos». *(N. del T.)*

[109] *ablesen:* literalmente, «leer (en)». *(N. del T.)*

Las primeras investigaciones fenomenológicas fueron en materia de lógica y de teoría del conocimiento. Se iniciaron con vistas a desarrollar una *lógica* y una *teoría del conocimiento* que fueran *científicas*. La cuestión es la siguiente: con los tres descubrimientos —la elaboración de la intencionalidad, de lo categorial y del modo de acceso correspondiente, y del apriori— ¿se alcanza el suelo en que se encuentran las cosas de la lógica y en el que se puedan acreditar?

La lógica es la ciencia del pensar y de las leyes del pensar, mas no del pensar en cuanto acontecer psíquico y de las leyes en cuanto regulación de ese proceso, sino del pensar en cuanto legalidad del objeto, de lo pensado en cuanto tal. Todo pensar es a la vez expresión, en el sentido de fijación significante [110] de lo pensado; en el círculo de objetos de la lógica, algo así como significación, concepto, enunciado, proposición. Tradicionalmente por conocimiento se entendían los conocimientos acabados y aislados, formulados en enunciados, proposiciones o juicios; juicios, compuestos de conceptos, y articulaciones de juicios que son silogismos. En éstos y en lo que significan subyacen estructuras que se atienen a leyes. Los juicios se llevan a cabo mediante el aprehender representativo o sin más intuitivo; por eso hay en ellos verdad y objetividad. Los conceptos de esos objetos hay que obtenerlos de modo auténtico, es decir, hay que extraerlos de los objetos mismos y acreditarlos en los objetos mismos. ¿Cómo se puede y se debe acceder a los objetos de la lógica (significación, concepto, enunciado, proposición, juicio, estado de cosas, objetividad, hecho *[Tatsache]*, ley, ser, etc.)? ¿Existe un campo de objetos que se hallen en sí mismos ligados por sus contenidos? ¿Se deriva de la unidad de un campo de interés la unidad de la disciplina que de ese campo se ocupe? ¿O, en definitiva, no se entregan dichos objetos a los caprichos de la ingeniosidad, que tras cavilaciones toscas y delirantes se inventa algo al respecto? ¿O incluso para estos asuntos fundamentales de todas las ciencias y de todo conocimiento hay acreditación o demostración posible? En el contenido de los tres descubrimientos ¿puede encontrarse un horizonte que dé unidad al campo de interés? ¿O se trata de objetos dispares? Ésta es la verdadera tendencia del cuestionar a la busca de una lógica científica.

La intencionalidad no es sino *el campo fundamental* [111] en que se encuentran dichos objetos: la totalidad de las actuaciones y la totalidad de lo ente en su ser. Se trata de cuestionar en ambas direcciones, la de la *intentio* y la del *intentum*, por la estructura del ser de lo dado, sea la actuación, sea

[110] *bedeutungsmäßigen:* «que tiene significación». *(N. del T.)*
[111] *Grundfeld:* «campo base, campo fundamento». *(N. del T.)*

lo ente; es decir, qué es lo que hay ya en ello de subsistencia estructural[112], qué es lo que en ello se encuentra que constituya su ser. El campo de cosas de la investigación fenomenológica es, por lo tanto, la *intencionalidad en su apriori*, tomándola en la doble dirección de la *intentio* y del *intentum*. De ahí que dentro del dominio de la intencionalidad las llamadas actuaciones lógicas del pensar o del conocer teórico, objetivador, no constituyan sino un apartado concreto y reducido; y que el círculo de operaciones de la lógica de ninguna manera agote la órbita completa de la intencionalidad. Tenemos, pues, definidos el *campo de interés* y la *mira del campo —intencionalidad y apriori*. La segunda cuestión es qué modo de tratamiento es el pertinente a dicho campo de interés.

Veíamos ya al caracterizar el apriori, y también al definir la intuición categorial, cómo el modo de tratamiento era el aprehender originario simple, y no especie alguna de construcción experimental de subestructuras, en el sentido de andar haciendo hipótesis en el campo de lo categorial. Por el contrario, el contenido total del apriori de la intencionalidad se puede aprehender conformándose de modo simple a la cosa misma. Ese —viendo directamente— aprehender y realzar lo aprehendido es lo que tradicionalmente se denomina describir, *descripción*[113]. La fenomenología es *descriptiva: su modo de tratamiento* es la *descripción*. Más exactamente, describir es articular, realzándolo, lo que se ha intuido en sí mismo. Ese articular realzando es *analizar*; esto es, *la descripción es analítica*. Con esto, si bien una vez más de modo estrictamente formal, queda caracterizado el modo de tratamiento de la investigación fenomenológica.

Es fácil de ver, mejor dicho, se pasa generalmente por alto que con ese rótulo universal de «descripción» no se está diciendo nada en absoluto acerca de la estructura concreta de la investigación fenomenológica. El carácter de la descripción vendrá determinado sólo por el contenido de aquello que haya de describirse, de tal modo que una y otra descripciones pueden ser radicalmente diferentes según cuál sea el caso. Eso es algo que hay que tener presente: que este caracterizar el modo de tratamiento de los objetos de la fenomenología en cuanto descripción en principio no quiere decir más que *aprehensión directa* del asunto, y no construcción indirecta de subestructuras ni experimentación. El término «descripción» no implica en principio nada más. En consecuencia, la aclaración del signi-

[112] *Strukturbestand:* podría hablarse también de «composición estructural» pero no hay que olvidar que en cualquier caso *Bestand* tiene la connotación de «subsistencia». (Véase arriba nota 67. *N. del T.*)

[113] *Beschreibung, Deskription:* ambos términos, de origen diferente, vienen, sin embargo, a significar lo mismo. *(N. del T.)*

ficado de la máxima fenomenológica a partir de su concreción fáctica en los inicios de la fenomenología nos lleva a la siguiente definición de dicha actividad de investigación: *la fenomenología es descripción analítica de la intencionalidad en su apriori.*

b) Cómo se entiende a sí misma la fenomenología en cuanto descripción analítica de la intencionalidad en su apriori

Si se quiere explicar retrospectivamente, a partir de la situación anterior de la filosofía, el sentido de la actividad de investigación recién caracterizada, es decir, si por intencionalidad se entiende también justamente aquello que la nueva investigación supera —intencionalidad y lo psíquico—, entonces la fenomenología es descripción de lo psíquico, *«psicología descriptiva»*. Si se acepta, además, el horizonte de cuestiones y la división tradicional de la filosofía en disciplinas fijas (lógica, ética, estética, etc.), entonces esa psicología descriptiva elabora todas las actuaciones, las de conocimiento lógico, las morales, las de creación artística, las de disfrute, las sociales, las religiosas..., es decir, las actuaciones cuya legalidad y normas tratan de definir las correspondientes disciplinas de la lógica, la ética, la estética, la sociología o la filosofía de la religión. Siguiendo esta línea se llega a la consideración de que la fenomenología, en cuanto disciplina descriptiva, es una *ciencia previa [Vorwissenschaft]* a las disciplinas tradicionales de la filosofía, en las cuales se discuten las cuestiones concretas. En la fenomenología como tal no hay aún problemas de que discutir: lo suyo no es más que tomar acta de lo que sucede; del verdadero enjuiciamiento [114] de los problemas se halla excluida. Tampoco tiene ningún deseo de que se la admita.

Habría que considerar, sin embargo, si con esta interpretación no se está haciendo retroceder el empeño de la investigación y la originalidad de su principio a aquello de lo que justamente se acaba de deshacer, a aquello que con la fenomenología se pretende superar. Esta concepción de la fenomenología, la interpretación que aquí se da, es algo así como pretender explicar la física moderna a partir de la astrología o la química a partir de la alquimia, en vez de, por el contrario, partiendo de la física, considerar la astrología como una etapa anterior ya superada. Con otras palabras: la definición de la fenomenología a la que hemos llegado aclarando el principio hay que entenderla en función de lo que ella implica

[114] En el sentido de «sesión de un tribunal»: *Gerichtsverhandlung. (N. del T.)*

en cuanto cometido, en cuanto posibilidad positiva; en función de lo que dirige su trabajo, y no de lo que se dice de ella.

No por haber estudiado en detalle y comprendido el cometido de la fenomenología hemos llegado a un final feliz, sino que nos encontramos al comienzo, un comienzo pobre pero liberador. Si esa definición formal, indicativa, de la labor de investigación —descripción analítica de la intencionalidad en su apriori— se ha obtenido expresamente —esto es, fenomenológicamente— con la vista puesta en el contenido de lo que se propone a la manipulación científica, entonces se halla implícita aquí mismo, en ella misma, la referencia a una concepción más radical de la investigación, en el sentido de su máxima más propia —a las cosas mismas. Así pues, en marcha de nuevo, en labores de avance.

Hemos explicado el principio de la investigación fenomenológica destacando los logros principales del trabajo fáctico y procurando verlos en su unidad, es decir, señalando cómo con la intencionalidad se alcanza el verdadero campo de interés; con el apriori, la mira con vistas a la cual hay que observar las estructuras de la intencionalidad; y cómo la intuición categorial, que es el modo originario de aprehensión de dichas estructuras, representa el modo de tratamiento, el método de este trabajo de investigación. Con esto, por primera vez desde los tiempos de Platón, recupera la filosofía el suelo real sobre el que poder realizar su cometido, puesto que existe ahora la posibilidad de investigar las categorías. La fenomenología, mientras se entienda a sí misma, seguirá esa vía de investigación, contra cualquier tipo de profetismo, contra cualquier inclinación a hacer de guía de la vida. La investigación filosófica es y sigue siendo ateísmo; por eso puede permitirse la «arrogancia de pensar», y no sólo se la va a permitir, sino que esa arrogancia es la necesidad íntima de la filosofía y la verdadera fuerza, y justamente en el ateísmo llega a ser lo que en una ocasión dijo uno de los grandes, una «gaya ciencia».

§ 9. Aclaración del nombre de «fenomenología»

Vamos a intentar ahora aclarar qué es lo que, en relación con el asunto expuesto, verdaderamente significa el nombre de «fenomenología». Lo haremos en tres pasos: a) aclaración del sentido originario de los componentes del nombre; b) determinación del significado unitario del término compuesto y valoración del verdadero significado así obtenido por relación con lo nombrado, es decir, el trabajo de investigación caracterizado; c) discutiremos algunos malentendidos acerca de la fenomenología que están

vinculados a una interpretación superficial y errónea del nombre de «fenomenología».

a) Aclaración del sentido originario de los componentes del nombre

El término «fenomenología» tiene dos componentes: «*fenómeno*» y «*-logía*». Este último es conocido en expresiones como teología, biología, fisiología, sociología; se traduce generalmente por «ciencia de»[115]: teología, ciencia de Dios; biología, ciencia de la vida, esto es, de la naturaleza orgánica; sociología, ciencia de la sociedad. Según esto, fenomenología será *ciencia de los fenómenos*. La «logía» —ciencia de— será en cada caso diferente según cual sea el asunto de que se ocupe, lógica y formalmente indeterminado; en nuestro caso vendrá, por lo tanto, determinado por lo que quiera decir fenómeno. Así pues, hay que aclarar antes de nada la primera parte del nombre.

α) El sentido originario de φαινόμενον

Ambos componentes provienen del griego: fenómeno, de φαινόμενον; -logía, de λόγος. Φαινόμενον es el participio de φαίνεσθαι; esta voz media significa *mostrarse; φαινόμενον* es, pues, lo que se muestra. La voz media φαίνεσθαι es una forma de φαίνω: sacar algo a la luz, hacer que algo sea visible en sí mismo, poner a la luz[116]. La raíz de φαίνω es φα - φῶς, la luz, la claridad, allí donde algo se aparece, se hace visible en sí mismo. Nos atendremos, pues, al siguiente significado de fenómeno: φαινόμενον, *aquello que se muestra a sí mismo*. Los φαινόμενα configuran la totalidad de lo que se muestra a sí mismo, lo que los griegos simplemente identificaban también con τὰ ὄντα, lo ente.

Ahora bien, lo ente puede mostrarse en sí mismo[117], por sí mismo, de diferentes maneras, según cual sea el modo de acceso a ello. Existe la peculiar posibilidad de que lo ente se muestre en cuanto algo que, sin em-

[115] *Wissenschaft von:* el término alemán sigue conservando el sentido tradicional, amplio de «ciencia», que es «saber». *(N. del T.)*

[116] *in die Helle stellen:* literalmente, «en lo claro, donde hay claridad». *(N. del T.)*

[117] *an sich selbst:* no se trata, por supuesto, del «en-sí» idealista; de hecho, en el párrafo anterior, con el mismo sentido, se decía *an ihm selbst*, literalmente, «en él mismo», aunque en castellano haya que verterlos igual. *(N. del T.)*

bargo, no es. A tal ente no lo llamamos fenómeno, lo que se muestra, en sentido propio, sino *apariencia [Schein]*. La expresión φαινόμενον sufre con esto una modificación en su significación: frente al ἀγαθόν se suele hablar de un φαινόμενον ἀγαθόν, algo que es bueno sólo en apariencia pero que de hecho no lo es, algo que sólo «parece ser» *[erscheint]* bueno. La cuestión radica en ver qué relación hay entre el significado fundamental de φαινόμενον, lo manifiesto[118], y el segundo significado, el de apariencia. Φαινόμενον puede venir a significar «apariencia», porque la apariencia es una modificación de φαινόμενον en el primer sentido. Dicho más exactamente: sólo porque φαίνεσθαι quiere decir «mostrarse», puede también querer decir «mostrarse sólo como...», «parecer sólo...». Sólo en cuanto pretende uno mostrarse, por su propio sentido, puede dárselas de...; sólo lo que pretende ser manifiesto puede aparentar —tal es el *sentido de la apariencia: la pretensión de hacerse manifiesto pero sin serlo realmente*. Así, φαινόμενον en cuanto apariencia nos permite precisamente ver que el sentido de fenómeno es: *lo ente mismo que en sí mismo se manifiesta*; apariencia, por el contrario, es el mostrarse fingido. Fenómeno mienta, por lo tanto, *un modo de ocurrencia (de la comparecencia)*[119] *de lo ente en sí mismo, el del mostrarse a sí mismo.*

Este sentido auténtico de φαινόμενον, el que los griegos le daban, es el que vamos a emplear; pero también hemos de advertir ante todo que no tiene nada en absoluto que ver con nuestra expresión *«Erscheinung»* ni mucho menos con *«bloße Erscheinung»*[120]. Ninguna otra palabra ha organizado en la filosofía un embrollo tan catastrófico como ésta. No podemos seguir aquí la historia de los errores y desvaríos a que ha dado lugar, sino que vamos a tratar sólo de señalar las principales diferencias que median entre el significado originario y verdadero de fenómeno en cuanto apariencia y el de *Erscheinung*[121].

La expresión *Erscheinung* la empleamos, por ejemplo, al hablar de síntomas de una enfermedad *[Krankheitserscheinungen]*. En una cosa se muestran procesos, propiedades a través de los cuales se presenta la cosa en

[118] *das Offenbare:* «lo manifiesto, lo evidente, lo palmario»; Rivera le llama «lo patente». *(N. del T.)*

[119] *Begegnisart:* véase en el capítulo III de la Parte Principal notas 50 y 64. *(N. del T.)*

[120] *Erscheinung* es, entre otras cosas, el «fenómeno» kantiano (y también el husserliano); *bloße Erscheinung* sería «mero fenómeno». «Apariencia» es *Schein*; «parecer ser», *erscheinen*; *Erscheinung* apunta en principio, por lo tanto, a lo aparente del fenómeno; de ahí la disquisición heideggeriana. *(N. del T.)*

[121] No traducimos *Erscheinung*, puesto que es ese término alemán el que Heidegger va a aclarar; los problemas se plantean en el ámbito de la lengua alemana, al tener el término en diversos contextos diferentes sentidos que, como se verá, exigen diferentes versiones. *(N. del T.)*

cuanto esto y lo otro. Las *Erscheinungen*, los síntomas, son acontecimientos que remiten a otros acontecimientos, es decir, acontecimientos de los cuales se puede deducir algo que no aparece, que no se manifiesta. Las *Erscheinungen*, los síntomas, son *Erscheinungen*, síntomas de algo que no se da en cuanto *Erscheinung* [= que no aparece], de algo que remite a otro ente [122]. El *Erscheinen* tiene carácter de remisión, y el remitir de la *Erscheinung* se caracteriza precisamente porque aquello a lo que se remite no se muestra en sí mismo, sino que sólo está representado, está señalado de modo mediato, apuntado de modo indirecto. El término *Erscheinung* mienta, por lo tanto, la remisión de algo a algo que no se muestra en sí mismo; más exactamente, no sólo no se muestra en sí mismo, sino que por su propio sentido no pretende para nada mostrarse, sino que sólo pretende estar representado [123]. Lo característico de la función de remisión en la *Erscheinung* es la *ostensión, el apuntar a algo*. Pero apuntar a algo a través de otra cosa supone precisamente que ese algo no se muestre en sí mismo, sino que esté representado indirecta, mediada, simbólicamente. Tenemos, por lo tanto, que la trama en la que se da la *Erscheinung* es bien diferente de la del fenómeno; en el caso del fenómeno no había relación alguna de remisión, sino justamente la estructura peculiar del mostrarse-a-sí-mismo. Lo que ahora nos interesa es dejar claro el nexo íntimo que hay entre fenómeno en sentido genuino y *Erscheinung*, así como distinguir también al mismo tiempo *Erscheinung* de apariencia *[Schein]*.

La *apariencia* es una modificación de lo que se manifiesta, pretende ser como se manifiesta pero no lo es. La apariencia es *no* fenómeno en el sentido de la privación; tiene el carácter del mostrarse, pero lo que se muestra *no* se muestra en cuanto lo que es. Mientras que la *Erscheinung* es justamente la representación de lo que en esencia no se manifiesta. La apariencia se basa, pues, siempre en lo manifiesto y encierra en sí la idea de manifestación. Ahora bien, se irá ya viendo que la *Erscheinung*, un síntoma *[Symptom]* sólo puede ser lo que es, esto es, remisión a otra cosa que no se muestra gracias a que la *Erscheinung* sí se muestra, es decir, gracias a que lo que se da en cuanto síntoma es fenómeno. La posibilidad de la *Erscheinung* en cuanto remisión se funda en el verdadero fenómeno, es decir, en el mostrarse. La estructura de la *Erscheinung* en cuanto remisión presupone en sí misma la estructura más originaria del mostrarse, es decir, el

[122] Otra posible traducción sería: «Los fenómenos síntoma son síntoma de algo que no se da en cuanto fenómeno». No obstante, lo esencial es reservar la voz «fenómeno» para *Phänomen;* de ahí que deje *Erscheinung* sin traducir. *(N. del T.)*
[123] *sich darstellen:* literalmente, «representarse»; otra cosa es que dicha acepción de «representar», «el ir uno en lugar de otro», no admita la forma reflexiva, sino sólo la pasiva. *(N. del T.)*

verdadero sentido de fenómeno. Sólo mostrándose puede algo remitir a otra cosa.

El concepto de *Erscheinung* recibe también el nombre de «fenómeno»[124], o se define fenómeno como la aparición *[Erscheinung]* de algo que no aparece *[nicht Erscheinende];* es decir, se define fenómeno a partir de algo que ya presupone el sentido de fenómeno y que por su parte no sirve para determinarlo. Pero también se emplea *Erscheinung* para decir lo que aparece, en contraposición a lo que no aparece; es decir, se tienen ahí dos entes y lo que se dice es que una cosa son las *Erscheinungen* [= lo que aparece, las apariencias], y otra, aquello que está detrás, aquello de lo cual son *Erscheinungen* [= apariencias, apareceres]. Generalmente, la filosofía no nos hace saber qué es lo que ese «estar detrás» verdaderamente significa. En cualquier caso, está implícito en el concepto de *Erscheinung* el que ahora *Erscheinung* y la trama de remisión que conlleva se entiendan ónticamente y que el nexo que existe entre la *Erscheinung* y la cosa en sí sea una relación de ser: la una está detrás de la otra. Si resulta que lo que está detrás y no se muestra, sino que únicamente se da a conocer por la *Erscheinung*, se caracteriza ónticamente en cuanto lo que verdaderamente es, entonces *das Erscheinende*, la *Erscheinung* [= lo que aparece, la apariencia], se denomina *bloße Erscheinung* [= mera apariencia], de tal modo que dentro de la trama de remisión óntica se hace una diferencia de grado entre el ser de lo que se muestra y el de lo que sólo a través de ése se anuncia. Nos encontramos, por lo tanto, con 1) *Erscheinung* sin más, en cuanto trama de remisión, sin que en principio se entienda ónticamente en un sentido determinado; 2) *Erscheinung* en cuanto nombre de una relación de remisión óntica entre φαινόμενον y νούμενον, entre esencia y *Erscheinung* [= apariencia, lo que aparece] en sentido óntico. Si se toma este ente degradado, la *Erscheinung*, en el sentido de la mera *Erscheinung*, frente a la esencia, entonces se está caracterizando esta mera *Erscheinung* en cuanto apariencia *[Schein]*. Esto supone ya el colmo de la confusión; pero de esta confusión viven la teoría del conocimiento tradicional y la metafísica.

En resumen, debe quedar claro lo siguiente: «fenómeno» tiene dos significados fundamentales: 1) lo que se manifiesta, lo que se muestra a sí mismo; 2) lo que se presenta como manifiesto, pero sólo ficticiamente: la apariencia. En la mayoría de los casos, lo que sucede es que no se conoce en absoluto la significación originaria de fenómeno y se dispensa uno de la tarea de aclarar qué es lo que quiera decir. Se le llama sin más «fenóme-

[124] «Fenómeno», por supuesto, lo reservo para *Phänomen*, el fenómeno heideggeriano en sentido estricto. *(N. del T.)*

no» a lo que aquí se está denominando *Erscheinung* y que en cuanto tal hemos definido. Cuando se critica a la fenomenología se suele tomar justo aquello que mejor conviene, por ejemplo, el concepto de *Erscheinung*, para criticar, basándose en él, el trabajo de investigación efectiva de las cosas. Esto por lo que atañe al significado de uno de los componentes del término «fenomenología», φαινόμενον.

β) El sentido originario de λόγος (λόγος ἀποφαντικός y λόγος σημαντικός)

El término λόγος proviene de λέγειν. En los ya citados términos compuestos, como teología, biología, etc., -logía significa ciencia de... Por ciencia se entiende ahí un conjunto de proposiciones y enunciados acerca de la unidad de un dominio de cosas. Sin embargo, λόγος no significa realmente ciencia, sino que, por venir de λέγειν, significa discurso[125], *discurso acerca de* algo. En cualquier caso, no se puede definir el sentido de λόγος como a uno caprichosamente se le ocurre, sino que hay que atenerse a lo que los griegos entendieron con λέγειν.

¿Cómo determinan los griegos el sentido de λέγειν, discurrir? Λέγειν no significa sencillamente componer palabras y decirlas, sino que el sentido de λέγειν es el de δηλοῦν, hacer manifiesto, hacer manifiesto precisamente aquello acerca de que se discurre en el discurso, y tal como debe discurrirse acerca de ello. Más exactamente, Aristóteles definió el sentido del λόγος en cuanto ἀποφαίνεσθαι —*hacer ver*[126] *algo en sí mismo por [a partir de]*— ἀπό —*sí mismo.* En el discurso, siempre que sea auténtico, aquello que se discurre —ἀπό— debe estar sacado de aquello de que se discurre, de tal modo que la comunicación por el discurso, en su contenido, en lo que dice, haga manifiesto, permita acceder a aquello de que se discurre. Éste es el sentido funcional, estricto, del λόγος, tal como Aristóteles lo elaboró.

[125] *Rede:* Heidegger distinguirá entre *Rede/reden* y *Sprache/sprechen*; como se verá más adelante, *Rede* es lo constitutivo del *Sprechen*, su raíz, pongamos. Llamo «discurso» —por supuesto en el sentido de capacidad de articulación— a *Rede*; «discurrir» a *reden*; «lenguaje» a *Sprache*, y «hablar» a *sprechen*. En su uso coloquial, *reden* es un término de lo más común, que se traduciría por «hablar» o «decirse»; ya que «discurrir» puede resultar chocante, otra manera de leer este apartado sería sustituir ese «discurrir» por cualquiera de los mentados, sabiendo siempre, eso sí, que Heidegger se está refiriendo no tanto a la emisión cuanto a la capacidad de articulación previa. (Véase en el capítulo IV de la Parte Principal nota 41. *N. del T.*)

[126] *sehen lassen:* «hacer ver, dejar ver»; *lassen* es a la vez, si se puede decir así, activo y pasivo: en este caso, «hacer ver dejando que se muestre». *(N. del T.)*

En la realización concreta el discurso tiene el carácter del hablar *[Sprechens]*[127], esto es, de la comunicación vocal mediante palabras. El λόγος es, desde este punto de vista, φωνή: voz[128]. Este rasgo no constituye, sin embargo, la esencia del λόγος, sino que, al revés, se determina el carácter de φωνή a partir del verdadero sentido del λόγος, el de ἀποφαίνεσθαι, a partir de lo que el discurso verdaderamente es [o hace] —mostrar, hacer ver[129]. El λόγος, como destacó Aristóteles, es φωνή μετά φαντασίας, de tal modo que en la comunicación vocal se hace a la vez visible, perceptible[130], algo, algo φαίνεσθαι, φαντασία, que se puede ver. Lo esencial en la comunicación es la φαντασία que ἀποφαίνεσθαι, lo que se discurre en el discurso y, en cuanto hablado *[Gesprochenes]*, se mienta y se quiere decir. Por eso, en términos muy generales, el λόγος es una φωνή σημαντική, sonido vocal que muestra algo en el sentido de que *significa*, que da a entender algo entendible. Ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, ... ἀποφαντικὸς δὲ οὐ πᾶς[131].

Pues bien, Aristóteles hace la diferencia entre el λόγος en general, que es siempre, siempre que el discurrir signifique algo, σημαντικός, y el λόγος ἀποφαντικός. El ἀποφαίνεσθαι, el hacer-ver en sí mismo lo hablado, es una significación concreta del discurso. No toda frase es una proposición teórica, un enunciado acerca de algo; una exclamación, una súplica, un deseo, una oración no son λόγος ἀποφαντικός, en que se informe *[mitgeteilt]* acerca de algo, pero sí σημαντικός, significan algo, donde «significar» no tiene el sentido del aprehender algo teóricamente. Y es este sentido particular del λόγος σημαντικός, el ἀποφαντικός, el sentido en que se toma λόγος en los compuestos como teología, biología, etc.; es decir, el λόγος en cuanto θεωρεῖν, el discurrir en el sentido del hacer saber acerca del aprehender la cosa y sólo del aprehender la cosa. Así pues, en este sentido del λόγος ἀποφαντικός es como se va a emplear en la composición «fenomenología».

127 Véase arriba nota 125. *(N. del T.)*

128 *Stimme:* «sonido vocal». *(N. del T.)*

129 *aufzeigende, sehenlassende:* son estos participios de presente los que permiten que el verbo empleado por Heidegger sea «es», aunque debamos entender, para hablar en castellano, «hace». *(N. del T.)*

130 *vernehmbar:* «perceptible, (en sentido estricto:) audible». *(N. del T.)*

131 Aristóteles, *De interpretatione*, 4, 17a, 1 ss.

b) La determinación del significado unitario del término y el trabajo de investigación correspondiente

Reunamos ahora, luego de explicados cada uno por su parte, los dos componentes del término «fenomenología». ¿Cuál es el significado unitario que así se logra, y en qué medida viene el término a dar cuenta adecuada del trabajo de investigación anteriormente caracterizado? Lo sorprendente es que el sentido de λόγος en cuanto ἀποφαίνεσθαι tiene en sí mismo una relación real *[sachlich]* con φαινόμενον. La fenomenología es λέγειν τὰ φαινόμενα = ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα *—hacer ver por [a partir de] sí mismo lo que en sí mismo se manifiesta.* Por otro lado, la máxima de la investigación fenomenológica —a las cosas mismas— no hace sino repetir en el fondo lo que dice el nombre de «fenomenología». Ahora bien, eso quiere decir que el título de fenomenología se distingue de los demás nombres de ciencias —teología, biología, etc.— esencialmente porque no dice *nada acerca del contenido de cosa [Sachhaltigkeit]* del objeto de interés de la ciencia, sino que precisamente sólo dice acerca de —y haciendo hincapié en— el *cómo*, la manera como se trata algo, y debe tratarse, en dicho trabajo de investigación. Así pues, fenomenología es un título *«metódico»*, puesto que es la denominación de la manera de proceder, de aprehender y definir aquello que sea el asunto de la filosofía.

Los objetos de la investigación filosófica tienen el carácter del fenómeno. En otras palabras: la investigación se ocupa de fenómenos y sólo de fenómenos. La fenomenología en el sentido originario y genuino, el que se establece en la expresión «fenomenología», supone un modo de ocurrencia (de la comparecencia) de algo, ciertamente, un modo eminente: el del *mostrarse en sí mismo.* La expresión «fenomenología» nombra la manera como algo debe estar *[da sein soll]* a través del y para el λέγειν, para la exposición e interpretación[132] conceptual. La fenomenología —tal es el resultado de la discusión anterior— se ocupa de la intencionalidad en su apriori. Las estructuras de la intencionalidad en su apriori son los fenómenos; es decir, las estructuras de la intencionalidad en su apriori delimitan los objetos que en este trabajo de investigación deben hacerse en sí mismos presentes *[präsent]* y explicarse en esa presencia *[Präsenz].* El rótulo de «fenómeno» nada dice acerca del ser del objeto en cuestión, sino que sólo nombra su *modo de ocurrencia (de la comparecencia). Fenoménico* es, por lo tanto, todo lo que se hace visible según ese modo de ocurrencia (de la compare-

[132] *Auslegung:* es lo que se traduce por «interpretación», pero conlleva también la impronta de «exposición», *Auslegung. (N. del T.)*

cencia) y lo que es inherente a la trama estructural de la intencionalidad. De ahí tenemos la expresión «estructuras fenoménicas», aquello que se observa, que se define y por lo que se pregunta en este tipo de investigación. *Fenomenológico* significa todo lo que es inherente a ese tipo de exposición de los fenómenos, a ese tipo de muestra de las estructuras fenoménicas, todo lo que es el asunto de este tipo de investigación. *No fenomenológico* sería todo lo que no satisface este tipo de investigación, su conceptualidad y su método de demostración o acreditación.

Así pues, la fenomenología en cuanto ciencia de los fenómenos apriori de la intencionalidad nunca ha tenido nada que ver con *Erscheinungen* [= lo que aparece] y mucho menos con *bloßen Erscheinungen* [= meras apariencias]. Desde un punto de vista fenomenológico es un absurdo hablar de fenómeno como si fueran cosas, como si fuera algo detrás de lo cual hubiera aún otra cosa, de la cual fuera fenómeno en el sentido de *Erscheinungen* que le dieran expresión, que la representaran. Fenómeno no es nada detrás de lo cual haya algo; más exactamente: con respecto al fenómeno no se puede en absoluto preguntar por ningún detrás, puesto que lo que se da es justamente el algo en sí mismo. Lo que sí puede suceder es que lo que se muestra en sí mismo y hay que acreditar esté *encubierto*. Lo que es visible en sí mismo y, al menos por definición, puede ser accesible en cuanto fenómeno no tiene necesariamente por qué serlo de hecho. Lo que según la posibilidad es fenómeno precisamente no está dado en cuanto fenómeno, sino que *antes de nada debe darse. En cuanto labor de investigación, la fenomenología es justamente el trabajo de hacer ver poniendo al descubierto*, en el sentido de, con la guía del método, desmontar los encubrimientos.

Lo encubierto[133] es el concepto *contrario a fenómeno*, y los encubrimientos son precisamente el asunto inmediato de la reflexión fenomenológica. Lo que puede llegar a ser fenómeno se halla en principio y en general encubierto, o conocido de modo sólo provisional. El encubrimiento puede ser de varios tipos: primero, un fenómeno puede estar encubierto en el sentido de que *aún no* ha sido *descubierto*, ni se sabe ni hay indicios de su subsistencia[134]. También, un fenómeno puede *estar sepultado o enterrado*[135]. Eso significa que en su momento, anteriormente, se descubrió, pero luego quedó de nuevo encubierto. El encubrimiento, no obstante, no es total, sino que aún es visible lo anteriormente descubierto, sólo que en

[133] *Das Verdecktsein:* literalmente, «el ser, el estar encubierto». *(N. del T.)*
[134] *Bestand:* «subsistencia», en el sentido de «existencia permanente». *(N. del T.)*
[135] Traduzco con este doblete *verschüttet. (N. del T.)*

el modo de la apariencia *[Schein]*. Mas tanto de apariencia cuanto de ser [136]. Este *enmascaramiento* [137] es el más corriente y peligroso de los encubrimientos, ya que aquí las posibilidades de engaño y confusión son especialmente grandes. Los fenómenos originariamente vistos quedan desarraigados, arrancados de su suelo, y sin entenderse en su procedencia efectiva. El encubrimiento mismo, sea en el sentido de lo no descubierto, sea en el de lo enterrado o lo enmascarado, tiene a su vez un doble sentido. Hay *encubrimientos casuales* y *encubrimientos necesarios*, es decir, aquellos que se dan en el modo de ser del descubrir y de sus posibilidades. Cualquier proposición fenomenológica obtenida originariamente tiene la posibilidad de verse, en cuanto enunciado comunicado, encubierta. Por ser transmitida de manera vacía, según un modo de entender ya predeterminado, perdiendo su arraigo en el suelo y deviniendo voz que flota suspensa en el aire [138]. Esa posibilidad de petrificación de lo originariamente obtenido y acreditado está implícita en el propio trabajo concreto de la fenomenología. El encubrimiento a la vez tiene siempre su origen en la fenomenología, puesto que ésta lleva en sí ese principio radical. Junto con la posibilidad del descubrir radical lleva en sí a la vez el peligro correspondiente de empecinarse en sus logros.

La dificultad del auténtico trabajo fenomenológico radica justamente en mantenerse crítico, en sentido positivo, consigo mismo. El modo de ocurrencia (de la comparecencia) en el modo del fenómeno es algo que hay que obtener en lucha con los objetos de la investigación fenomenológica. Eso implica que el modo característico de aprehender los fenómenos —interpretar aprehendiéndolos originariamente [139]— no supone para nada un aprehender inmediato en el sentido de que se pudiera decir que la fenomenología es un ver simple que no necesita de disposición metódica alguna. Lo cierto es lo contrario; por eso es tan esencial el carácter expreso de la máxima. Porque primero hay que alcanzar el fenómeno, por eso exigen las consideraciones de partida y el proceso de poner al descubierto una dosis importante de disposición metódica, para dejarse guiar y determinar por lo que signifique en cada caso lo fenoménicamente dado de la inten-

[136] *Aber wieviel Schein —soviel Sein:* como se puede observar, en alemán «apariencia» y «ser» son bastante parecidos, y en cualquier caso riman. *(N. del T.)*

[137] *Verstellung:* no es nada fácil traducir este término. Rivera dice «disimulación»; Gaos, «desfiguración». Entiendo que en *verstellen* hay un doble gesto de desplazar y, con ello, desfigurar o disimular; pero ninguno de estos dos términos por sí mismos vale. Diría que *enmascaramiento* resulta mucho más acertado. Se trata, además, de un «enterramiento» parcial. *(N. del T.)*

[138] *freischwebend:* véase arriba nota 97. *(N. del T.)*

[139] *originär erfassenden Auslegen:* «interpretar que aprehende originariamente, aprehendiendo originariamente». *(N. del T.)*

cionalidad. En la exigencia de ese darse directo en última instancia de los fenómenos no hay nada de la comodidad del contemplar inmediato. Justamente porque no se puede deducir la esencia de la esencia, el apriori del apriori, lo uno de lo otro, sino que todos y cada uno deben ponerse a la vista y acreditarse, en cada caso, en las diversas tramas fenoménicas, hay que recorrer el camino, que, según el grado de descubrimiento del apriori y según el modo y la medida del enterramiento provocado por la tradición, es diferente. Como cada estructura hay que mostrarla en definitiva en sí misma, el trabajo de investigación de la fenomenología acaba en principio adquiriendo el carácter o el aspecto de un *libro de estampas*, en el que se exhibirían sin más estructuras individuales, que quizás sean de gran utilidad para una filosofía sistemática, pero que no puede pasar de ser algo provisional. En consecuencia, se pretende sancionar filosóficamente lo que esa reflexión individual ha puesto de relieve incorporándolo dentro de cualesquiera dialécticas o cosas afines. Frente a esto hay que decir que en principio con las tramas de las estructuras de la intencionalidad no hay nada que construir, que conformar, puesto que la trama del apriori mismo se define siempre sólo a partir de la cosa cuya estructura fenoménica se quiere investigar. No hace falta que sigamos por ahora ocupándonos con estas consideraciones, puesto que no dejarán de ser siempre infructuosas mientras no esté claro cuál es el aspecto concreto de los fenómenos.

c) En previsión de algunos malentendidos típicos derivados del nombre de fenomenología

Me gustaría pasar a examinar, aunque sea muy brevemente, algunos malentendidos típicos acerca de lo que es la fenomenología que todavía hoy en día rigen de manera general en la filosofía, pues son pocos los que se toman la molestia de entender el verdadero sentido de la fenomenología teniendo en cuenta el trabajo concreto que ella desarrolla. Un ejemplo típico, probablemente el mejor que se puede uno encontrar hoy en día, es un artículo de Rickert en la revista *Logos*[140].

En dicho artículo quiere demostrar Rickert que la fenomenología no es una filosofía de lo inmediato ni puede serlo, y a modo de contraste hace propuestas de cómo debería ser una filosofía de lo inmediato. Aquí se ve ya

[140] H. Rickert: «Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare: Eine Problemstellung» [El método de la filosofía y lo inmediato. Planteamiento del problema], en *Logos*, vol. XII, 1923/24, pp. 235-280.

cuál es el modo de funcionar característico: tiene que haber una filosofía de lo inmediato, así que lo que hay que hacer es ajustarlo todo al efecto. «Es necesaria por lo menos una mediación para poder definir los conceptos de *Erscheinung*[141] y de fenomenología de modo que se puedan emplear en una filosofía de lo inmediato[142]». En principio y de modo general, a esto hay que responder que la fenomenología no pretende ser ni una filosofía de la intuición ni una filosofía de lo inmediato; no quiere en absoluto ser una filosofía en ese sentido, sino que lo que quiere son las cosas.

La crítica de Rickert se basa en la afirmación de que la expresión *Erscheinung* implica por su propio sentido la referencia a algo que no es *Erscheinung*, que no aparece, que, por lo tanto, no se da de manera inmediata, y como la *Erscheinung* es siempre *Erscheinung* de algo que está detrás de ella, no se llega a aprehender lo inmediato, sino que uno se encuentra siempre ya con algo mediado. Por eso la fenomenología no sirve para ser la ciencia fundamental de la filosofía. Vemos en primer lugar que Rickert agarra simplemente los conceptos de *Erscheinung*, de fenómeno *[Phänomen]*, sin indagar para nada qué quiera decir fenómeno originariamente y en la fenomenología, y adoptando el concepto tradicional de *Erscheinung* —un concepto verbal vacío— critica la labor concreta de investigación de la fenomenología. No merece la pena entrar a considerar más detalladamente el artículo, porque de esa crítica nada sacaríamos de interés real y porque de hecho tampoco tendría mucho mérito criticar tal objeción. Citarla sí que es importante, puesto que Rickert en este artículo viene a expresar la actitud que es por lo demás habitual en la filosofía con respecto a la fenomenología. Y subrayo esto no para salvar a la fenomenología, sino para dejar claro cómo en tales interpretaciones no sólo queda desfigurado el sentido de lo que la fenomenología hace, sino que sobre todo se pierde el instinto para ir a las cosas, al meollo del filosofar.

[141] Es el término que Husserl emplea para «fenómeno». La crítica de Rickert, sin embargo, se va a basar en la acepción, ya analizada antes por Heidegger, de «síntoma». *(N. del T.)*
[142] *Ibid.*, p. 242, nota.

CAPÍTULO III

LA PRIMERA FASE EN EL DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA Y LA NECESIDAD DE QUE SURJA EN ELLA MISMA Y DE ELLA MISMA UNA REFLEXIÓN RADICAL

Llegamos, pues, al tercer capítulo de nuestras consideraciones introductorias acerca del sentido y el cometido de la investigación fenomenológica. Con la caracterización del nombre, sobre la base de la explicación del principio y de los tres descubrimientos principales de la fenomenología, hemos completado lo que nos proponíamos en el segundo capítulo, que nos servía para aclarar el sentido de la investigación fenomenológica. En el primer capítulo tratábamos del origen e inicios de la investigación fenomenológica; en el segundo, de los descubrimientos fundamentales, del principio de la fenomenología y de la significación de su nombre; en el tercero, vamos a referirnos brevemente a la primera fase cumplida en el desarrollo de la investigación fenomenológica y a la necesidad de que se reavive en ella, con arreglo a su propio principio, la reflexión acerca del campo de objetos.

Dicha reflexión deberá enderezarse a lo que es la determinación básica originaria, esto es, fenomenológica del campo temático, a saber, la determinación fundamental de la intencionalidad y de lo que con ella se da de antemano. Así pues, vamos a caracterizar también el desarrollo y la evolución de la investigación fenomenológica a la luz de dicho cometido, el de

alcanzar de modo originario el campo temático, prefigurado en el fenómeno de la intencionalidad. Consideraremos, primero, cómo se ha ido elaborando y determinando de modo progresivo el campo temático, a fin de esbozar el horizonte de trabajo que se deriva de dicha caracterización del campo; y todo ello lo haremos siguiendo la doble orientación de quienes hoy en día son en la fenomenología sus más destacados investigadores: Husserl y Scheler.

Luego, veremos cómo en esa misma labor de investigación hay un problema fundamental que sigue sin plantearse y que debe seguir sin plantearse, y por qué eso ha de ser así; qué condiciones deben satisfacerse para que sea posible plantearlo y cómo para ello hay que definir de modo más radical el cometido de la investigación fenomenológica. Este problema, que es la *cuestión fenomenológica básica* acerca del *sentido del ser*, es una cuestión [1] que ninguna ontología puede jamás plantear y a la cual, sin embargo, de alguna manera, de modo fundado o infundado, constantemente se le presupone una respuesta y se hace uso de ella. La pregunta por el ser surge de la crítica inmanente al curso de la propia investigación fenomenológica; responder en parte a ella constituye el verdadero asunto de estas lecciones. Este tercer capítulo de la Parte Preparatoria es al respecto la *exposición* del contenido efectivo *[sachlich]* de las consideraciones que nos ocuparán en lo que sigue.

§ 10. Elaboración del campo temático: la determinación fundamental de la intencionalidad

a) Demarcación del campo temático de la fenomenología y fijación del horizonte de trabajo en Husserl y Scheler

En sus inicios la actividad concreta de la investigación fenomenológica se centró en la caracterización de los fenómenos básicos en que se dan los objetos de la lógica y de la teoría del conocimiento, en las actuaciones intencionales de carácter esencialmente teórico y en particular en el conocimiento científico. Por supuesto, también se atendió en cierta medida a la descripción de las demás actuaciones, las específicamente emocionales, sobre todo en el contexto de la cuestión acerca de cómo pueden los actos

[1] *Frage:* «pregunta, cuestión». Aunque sería acaso más natural traducirla por «pregunta», la expresión alemana dice a la vez «cuestión», en el sentido particular de «lo que es cuestión» y «lo que se pone en cuestión» o «es cuestionable». De ahí el que me valga de ambos términos para verterla. *(N. del T.)*

encontrar expresión en conceptos. El propósito explícito de las primeras indagaciones era poner al descubierto una determinada parte del campo. En el primer momento lo que primordialmente interesaba no era acotar los límites del propio campo total, si bien es cierto que tampoco faltan consideraciones en ese sentido [2]. Además, se trató la intencionalidad, el carácter de los actos objetivadores, en las dos direcciones principales de la *intentio* y del *intentum*, aunque estos dos elementos estructurales, esenciales en la constitución básica de la intencionalidad, no llegaran en cuanto tales a quedar del todo claros.

Todo esto —*la ampliación concreta del campo, la reflexión fundamental acerca de su carácter regional y la delimitación con respecto a otras regiones, la elaboración de las líneas básicas de posible investigación de la intencionalidad*— se llevó a cabo en la década siguiente a la aparición de las *Investigaciones lógicas*, entre los años 1901 y 1911. Al mismo tiempo que se iba explorando el campo fenoménico, cada vez más rico y más claro, iba desarrollándose el método y la teoría fenomenológica. Este desarrollo, así como la correspondiente producción literaria, los vamos a citar muy brevemente, para así dar respuesta, también breve, a las preguntas que constantemente se me hacen acerca de una supuesta literatura fenomenológica, que verdaderamente no existe.

Tras la publicación de las *Investigaciones lógicas*, el trabajo de Husserl se centró ante todo en la generalización de la fenomenología de la percepción, dicho sea en el sentido más amplio de la expresión, no sólo percepción de los sentidos, sino aprehensión originaria en los diferentes dominios de objetos. Estas investigaciones las ha concluido hace sólo un año, es decir, casi 25 años después de comenzarlas, pero no están publicadas. Por otro lado, en el contexto de su nueva actividad docente en Göttingen, orientó su trabajo a la construcción sistemática de la lógica, a una fenomenología del conocimiento objetivador, en particular, del juicio. Esa lógica, a pesar de haberle dado una serie de impulsos siempre nuevos, se halla también inacabada. Al mismo tiempo centró su trabajo en la fenomenología de la actuación específicamente práctica, en discusión con la filosofía práctica de Kant. De esa época (1913-1914) provienen los primeros planteamientos de lo que se llama axiomática apriorística de los valores, que Scheler posteriormente retomaría y continuaría.

En esa época Bergson se fue haciendo conocido en Alemania, gracias esencialmente a Scheler, quien supo reconocer bien pronto su importancia y por quien, como suele suceder, también se vio influido. Scheler hizo que

[2] Véase E. Husserl: *Logische Untersuchungen*, t. II, 5.ª investigación.

se le tradujera al alemán. En el caso de Husserl conocer a Bergson dio lugar a las *Untersuchungen über das immanente Zeitbewußsein* [Investigaciones acerca de la conciencia inmanente del tiempo][3], las cuales han sido en parte publicadas en trabajos posteriores.

Se hizo notar asimismo la influencia de Dilthey, quien, ciertamente, tiene una afinidad íntima con las tendencias de la fenomenología. Esto tuvo como consecuencia el que Husserl ampliara su orientación teórico-científica en sentido amplio, centrada en principio exclusivamente en problemas de las ciencias naturales, y pasara a reflexionar también sobre la objetualidad específica de las ciencias del espíritu [o humanidades]. Por último, la discusión con la «Escuela de Marburgo», sobre todo con la *Introducción a la psicología* de Natorp [4], marcó otra trayectoria esencial de los trabajos. La discusión con esta psicología no era, por supuesto, otra cosa que discusión en torno a la cuestión de la estructura de la conciencia, esa región en la que se suele situar la totalidad de las actuaciones, y con ello todos los elementos constituyentes de la intencionalidad. Así pues, en esa época de su desarrollo la actividad de la fenomenología se encauza además en el horizonte de la filosofía contemporánea, lo que no deja de tener influencia en lo que será su posterior planteamiento.

En la década que corre entre 1900 y 1910 no hubo ninguna publicación fenomenológica; y, así, el efecto fue tanto mayor en el estrecho círculo de trabajo de Göttingen. Tienen especial importancia dos conferencias de Husserl presentadas en la Sociedad Matemática de Gotinga en 1902. En ese tiempo se dio también lo que sería la «disolución» [5] de la Escuela de Lipps, de tal manera que todo un grupo de antiguos discípulos de Lipps fueron entonces a Göttingen, donde, en el círculo de fenomenólogos, trataron cuestiones fundamentales que, una vez elaboradas, darían lugar a publicaciones posteriores. Husserl dedicó en aquella época gran parte de su tiempo de trabajo a la discusión activa, y mucho de lo que luego se publicó con otro nombre es obra suya. Aunque esto —quién haya encontrado qué— no tiene importancia alguna, es en definitiva indiferente en el trabajo fenomenológico.

[3] [E. Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, «Lecciones para una fenomenología de la conciencia interior del tiempo», ed. por M. Heidegger, vol. extra del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. IX, Halle a. d. S., 1928. En *Husserliana*, vol. X.]

[4] P. Natorp: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888; 2.ª ed., 1912, con el título de *Allgemeine Psychologie* [Psicología general].

[5] *Umkippung:* creo que en castellano también se le ha llamado «conversión». *(N. del T.)*

La primera expresión literaria de Husserl fue un artículo publicado en *Logos*, «La filosofía como ciencia estricta»[6]. El artículo tiene carácter programático, pero el programa no está hecho antes del trabajo, sino que nace de él, de la experiencia de diez años de trabajo. Este ensayo provocó entre los filósofos consternación casi general; dentro de la fenomenología, sin embargo, sirvió para que los investigadores más jóvenes que poco a poco iban formándose tuvieran un enfoque común y firme. Este estrechar la unión llevó a que en 1913 se fundara un órgano propio de la investigación fenomenológica, el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* [Anuario de filosofía e investigación fenomenológica]. El primer volumen salió a la luz en 1913, y hasta ahora han aparecido otros seis volúmenes más, el último en 1923. Los dos primeros volúmenes contienen ensayos de los editores: Husserl y Scheler, Reinach, Pfänder y Geiger. Los siguientes traen otros ensayos de Pfänder y Geiger, así como trabajos académicos de calidad diversa.

En el primer volumen publicó el anuario el ensayo de Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica], libro primero[7]. El libro segundo se acabó de elaborar a continuación, pero todavía no ha sido publicado[8].

En el segundo volumen apareció (en parte ya en el primero) el segundo trabajo de importancia fundamental, el ensayo sobre el «formalismo en la ética y la ética material de los valores»[9], de Max Scheler; contiene largas secciones de observaciones fundamentalmente fenomenológicas que van más allá del dominio particular de la ética. Hay que llamar, además, la atención sobre los ensayos reunidos de Max Scheler, especialmente sobre el volumen *Über die Idole der Selbsterkenntnis* [Acerca de los ídolos del conocimiento de uno mismo][10], y también *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle* [Fenomenología y teoría de los sentimientos de sim-

[6] E. Husserl: «Philosophie als strenge Wissenschaft», en *Logos*, vol. I, 1910/11.

[7] E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, libro 1.°, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. I, 1.ª parte, Halle, 1913. [Ahora en *Husserliana*, vol. III, ed. por W. Biemel, La Haya, 1950.]

[8] E. Husserl: *Ideen...*, libro 2.° [en: *Husserliana*, vol. IV, ed. por W. Biemel, La Haya, 1952].

[9] M. Scheler: «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertehik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants) [El formalismo en la ética y la ética material de los valores (con especial atención a la ética de I. Kant], 1.ª parte, 1913, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*; publicada junto con la segunda en volumen aparte, *ibid.*, Halle, 1916.

[10] M. Scheler: *Über die Idole der Selbsterkenntnis*, en *Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig, 1915.

patía][11], que volvió a publicarse hace unos años en una segunda edición, desde luego, esencialmente empeorada.

Son estos problemas tratados por Husserl y Scheler los que determinan el verdadero desarrollo de la fenomenología, la explicación inmediata de los problemas de demarcación y fundamentación del campo temático; es decir, los análisis de los estudios básicos posteriores tendrán que atenerse a esos dos círculos de problemas. Dentro de ese desarrollo concreto de la labor fenomenológica se establecieron también los horizontes de trabajo, de primeras de manera puramente tradicional, según las disciplinas tradicionales; se trabaja, así, fenomenológicamente en lógica, ética, estética, sociología, filosofía del derecho, pero los horizontes de cuestiones siguen siendo los recibidos de la filosofía tradicional. Por otro lado, orientándose por el fenómeno de la intencionalidad y en función de los elementos que se distinguen fenomenológicamente en él, *intentio*, *intentum* y la correlación entre ambos, surgieron tres líneas de trabajo que se reclaman mutuamente, y que son: fenomenología de los actos, fenomenología de las cosas *[Sachphänomenologie]* y la correlación entre ambas. Esta división se encuentra en Husserl bajo los títulos de *noesis*, la estructura específica del dirigirse-a, y *noema*, la cosa en cuanto pensada *[vermeint]* en la intencionalidad. Para él no hay correlación especial alguna, puesto que ésta se da junto con la *noesis* y el *noema*, está ya comprendida en ellos.

b) La reflexión fundamental acerca de la estructura regional del campo en su originalidad: elaboración de la conciencia pura en cuanto región particular propia del ser

La cuestión que planteamos es: ¿cómo elabora fundamentalmente Husserl de modo expreso el campo temático de la fenomenología?

Caracterizábamos la fenomenología en cuanto descripción analítica de la intencionalidad en su apriori. ¿Es posible separar la intencionalidad en su apriori como si fuera una región particular, aislarla en cuanto tema posible de una ciencia?

Decíamos que la intencionalidad era la estructura de las vivencias, en concreto, según los elementos básicos de su constitución: *intentio - intentum*. Elaborar su carácter de apriori significa poner al descubierto las estructuras que constituyen de antemano las actuaciones particulares y sus

[11] M. Scheler: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913; 2.ª ed., con el título de *Wesen und Formen der Sympathie* [Esencia y formas de la simpatía], 1923; 3.ª ed., 1926.

posibles nexos, lo que subyace ya en todo percibir o en todo percibido, con independencia de cómo se individualice la percepción en cuanto percepción precisamente en ese hombre concreto, con esa procedencia y peculiaridad concretas. A ese entreverse del apriori se le llama *ideación*. La ideación es un acto de intuición categorial, es decir, un acto fundado, fundado en la representación *[Vergegenwärtigung]* de una individuación concreta. La ideación se lleva a cabo siempre y necesariamente sobre la base de la intuición de un ejemplar. Así pues, poniendo fundamentalmente de relieve el campo temático de la intencionalidad, tenemos que llegar a saber acerca de: 1) el suelo ejemplar, el campo de las individuaciones concretas de las vivencias del cual se va a hacer resaltar ideativamente su estructura de intencionalidad; 2) el tipo de resalte de las estructuras apriori sobre el fondo de ese campo previo; 3) el carácter y el modo de ser de la región puesta de relieve en cuanto tal.

Es fácil ver que la consideración decisiva es la primera: alcanzar y determinar el campo de partida; pues en él se alcanza el campo buscado, respecto de él habrá que delimitarlo. La diferencia entre esta reflexión fundamental con respecto al modo de proceder seguido en la época de los inicios de la fenomenología es clara. Entonces el examen y la descripción de la intencionalidad se movía todavía por completo en el marco de cuestiones ya delineado por la psicología y la lógica. Ahora, sin embargo, no se trata de esas cuestiones y esos cometidos tradicionales, sino que de lo que se trata es de una reflexión, hecha partiendo de las cosas mismas, acerca del nexo entre el campo de partida y el campo que hay alcanzar fenomenológicamente. Dicho de otro modo, la cuestión aquí es la individuación concreta de la intencionalidad, de actuaciones, de vivencias; se trata ahora de determinar el campo en que resulten de primeras accesibles dichas actuaciones.

La cuestión es: ¿cómo llegan a ser accesibles las actuaciones en las que se ha de reconocer la estructura de la intencionalidad? ¿Cómo se da de primeras lo que se dice la intencionalidad, la estructura de una vivencia, la vivencia? «Cómo se da de primeras»[12] significa cómo se da para lo que se suele llamar la *actitud natural*. Las vivencias, las actuaciones, los diversos modos de la conciencia de algo ¿en cuanto qué se encuentran en la actitud natural? Lo que hay que ver y rastrear es cómo se origina a partir de lo dado en ella el «nuevo dominio científico» de la fenomenología[13]. El pro-

[12] *zunächst:* «de primeras, de entrada, en principio», en fin, «de modo inmediato»; es una partícula que, como el lector se habrá ya percatado, emplea Heidegger muy frecuentemente para referirse a la experiencia inmediata. *(N. del T.)*
[13] E. Husserl: *Ideen I*, p. 56 (p. 67).

pósito es, por lo tanto, descubrir un nuevo dominio científico. Esa región nueva se denominará la región de las *vivencias puras*, de la *conciencia pura y sus correlatos*, la región del *yo puro*. Esa región es un dominio de objetos nuevo y —como dice Husserl— una región principalmente peculiar, propia del ser, la región específica de la fenomenología. El modo de proceder lo caracteriza Husserl mismo de la siguiente manera: «Procedemos de primeras exponiendo directamente, y puesto que el ser que hay que presentar no es otro que lo que llamaremos, por razones esenciales, "vivencias puras", "conciencia pura" y los "correlatos de la conciencia" puros, y, por otro lado, "puro yo", lo haremos a partir d*el* yo, de *la* conciencia, de *las* vivencias que se dan en la actitud natural...»[14].

¿Cómo estoy yo dado, según Husserl, en esa actitud natural? Yo soy «un objeto real, como otros objetos del mundo natural»[15], es decir, como las casas, las mesas, los árboles, las montañas; así se presenta[16] el hombre *realiter*, y, como él, yo. Llevo a cabo actos *(cogitationes)*, actos que son inherentes al «sujeto humano», que son «acontecimientos de la misma realidad natural»[17]. La totalidad de una trama tal de vivencias en un sujeto humano o animal se llama *flujo individual de vivencias*. Las vivencias mismas son «acontecimientos reales del mundo» dados «en seres animales».

Vamos a persistir en esta actitud natural, en la que nos encontramos tales objetos, y a dirigir la mirada a la trama de vivencias, en concreto a la propia, a la que está *realiter* en curso. Ese dirigirse a la propia trama de vivencias es un acto nuevo, que se llama *reflexión [Reflexion]*. En los actos de reflexión hallamos algo objetual que tiene el carácter de los actos, de las vivencias, de los modos de la conciencia de algo. En esa reflexión podemos describir los actos en que indagamos, como hacíamos anteriormente en el análisis de la representación, de la conciencia de imágenes y del mentar vacío. Mientras vivimos los actos de la reflexión nos estamos dirigiendo nosotros mismos a actos. Ahí se muestra lo peculiar de todo esto, que el objeto de la reflexión, los actos, pertenece a la misma esfera del ser que la contemplación del objeto. La reflexión y el objeto sobre el que se reflexiona pertenecen los dos a una y la misma esfera del ser; el objeto —lo contemplado— y la contemplación se hallan *realmente*[18] comprendidos el uno en la otra. Objeto y modo de aprehensión son parte inherente al mismo

[14] *Ibid.*, p. 58 (p. 70).
[15] *Ibid.*, p. 58 (p. 70).
[16] *kommt... vor:* «aparecer, darse, ocurrir». *(N. del T.)*
[17] *Ibid.*, p. 58 (pp. 70 s.).
[18] *reell:* para Husserl, «real en el ámbito de la conciencia»; mientras que *real* sería «real en el mundo físico». *(N. del T.)*

flujo de vivencias. Ese estar comprendido *realmente* el objeto aprehendido en la aprehensión misma, en la unidad de la misma realidad, es lo que se llama *inmanencia.* Inmanencia tiene aquí el sentido de que lo reflejado y la reflexión están realmente juntos. Con ello se caracteriza una multiplicidad particular de lo ente, a saber, la del ser de las vivencias y los actos. «La conciencia y su objeto [la reflexión y el acto en cuanto objeto de la reflexión] forman una unidad individual producida pura y exclusivamente [19] por medio de vivencias»[20].

Evidentemente el asunto es totalmente distinto en el caso de la llamada percepción transcendente, la percepción de cosas. La percepción de la cosa silla no contiene en sí, en cuanto vivencia, a la silla de modo real *[reell]*, como si la cosa, diríamos, flotara también en el flujo de vivencias. La percepción es, tal como Husserl asimismo dice, «ajena a toda unidad [propiamente] esencial con ella»[21], la cosa. Una vivencia «sólo unida a otras vivencias [puede] constituir un todo, cuya esencia total encierra la propia esencia de la vivencia y se funda en ella»[22]. La totalidad de la conciencia, la totalidad del flujo de vivencias es tal que sólo puede estar fundada en vivencias. La unidad de esa totalidad, la trama de vivencias viene determinada pura y exclusivamente por las esencias propias de las vivencias particulares. De hecho la unidad de un todo es unidad, es una sólo gracias a la esencia propia de las partes. De esta totalidad del flujo de vivencias, que en cuanto tal es algo cerrado y coherente, se halla excluida toda cosa, es decir, todo objeto real *[real]*, por de pronto todo el mundo material. El mundo material es, con respecto a la región de las vivencias, lo extraño, lo otro. Esto es algo que se ve en el análisis de cualquier percepción simple.

Al mismo tiempo, no obstante, quedaba claro al principio de estas consideraciones que el flujo de vivencias está vinculado en cuanto acontecimiento real *[real]* con el mundo real, con los cuerpos, por ejemplo, constituyendo una unidad concreta, formando parte de la unidad de las cosas animales psicofísicas. La conciencia, por lo tanto, si llamamos así a la totalidad de las vivencias, está doblemente entrelazada en la estructura de lo real. Por un lado, la conciencia es siempre la conciencia de un hombre o de un animal. Constituye la unidad psicofísica de un *animal*[23], que se pre-

[19] *rein:* si bien en este contexto habría que traducirlo por «exclusivamente», como se trata de un término especialmente marcado, conservo la pauta de verterlo asimismo por «puro/a»; por otro lado, en alemán adjetivo y adverbio son lo mismo. *(N. del T.)*
[20] *Ibid.*, p. 68 (p. 85).
[21] *Ibid.*, p. 69 (p. 86).
[22] *Ibid.*
[23] Se trata de la palabra latina: «ser animado». *(N. del T.)*

senta en cuanto objeto real dado. «Lo psíquico no es por sí mismo un mundo, está dado en cuanto yo o vivencia del yo..., y eso se muestra unido en la experiencia a ciertas cosas físicas, llamadas cuerpos»[24]. «Toda determinación psicológica es *eo ipso* psicofísica, dicho sea en el sentido más amplio..., de que siempre tiene al mismo tiempo una significación física que nunca puede faltar. Aun cuando la psicología —la ciencia de la experiencia— haya puesto sus miras en la definición de los acontecimientos de la conciencia sin más y no en las dependencias psicofísicas en el sentido estricto habitual, sin embargo, esos acontecimientos se consideran de la naturaleza, esto es, inherentes a conciencias humanas o animales, que a su vez están ligadas a cuerpos humanos o animales, y eso es algo que está presupuesto y sobreentendido»[25].

Esa conciencia, que es elemento subsistente de la llamada unidad animal, es a la vez conciencia de esa naturaleza real, uno *realiter* con la naturaleza en la concreción de cada ser vivo (humano) fáctico, y, sin embargo, al mismo tiempo está separada de ella por un abismo absoluto, como cualquier percepción de cosas nos hace ver en la distinción entre inmanencia y transcendencia. Ahora bien, esa separación en dos esferas del ser es una separación notable, digna de atención, por el hecho de que precisamente la esfera de la inmanencia, la esfera de las vivencias, determina la posibilidad de que dentro de ella se objetualice ese mundo transcendente separado de ella por un abismo. Una vez puesto a la vista ese doble entrelazamiento —por un lado, en la unidad real *[real]* que constituye la concreción del *animal*, y, por otro, en el estar relacionados la inmanencia y la transcendencia, a pesar del abismo real que las separa—, lo que ahora está en cuestión es cómo se puede seguir diciendo que la conciencia posee «esencia propia»; que se trata de una trama cerrada y coherente. Entendida la conciencia en cuanto región particular de las vivencias, en cuanto región particular propia del ser, ¿es siquiera posible hacer que se ponga de relieve?

Veíamos ya al inicio de estas consideraciones que la región de las vivencias tenía carácter de intencionalidad. Por razón de esa intencionalidad, en las vivencias se halla de alguna manera presente el mundo transcendente, acerca de lo cual hay que advertir que ese ser-objetual del mundo transcendente no necesariamente ha de entenderse en cuanto haber-sido-aprehendido. El aprehender las cosas dadas, como Husserl expresamente subraya, es sólo un tipo determinado de acto; por ejemplo, en el acto de

[24] E. Husserl: «Philosophie als strenge Wissenschaft», en *Logos I*, p. 298.
[25] *Ibid.*, p. 298.

amar se vive «en» lo amado sin que en este caso lo amado sea objeto en el mismo sentido en que lo sería en la aprehensión; para eso, para que lo amado se presentara como objeto de la mera aprehensión, haría falta primero cierta modificación de la actitud. Para que el concepto de intencionalidad no quede reducido, hay que darse cuenta de que aprehender y dirigir-se-a no son idénticos, sino que aprehender es sólo un modo muy concreto, y no necesariamente el predominante, de intender *[Intendieren]* lo ente. Así pues, cuando en la reflexión me dirijo a una vivencia determinada, a un acto concreto, por ejemplo, el de la percepción de una cosa, en lo que me centro expresamente es en la percepción y no en lo percibido. Por supuesto, se puede tematizar de tal modo la percepción que se aprehenda al tiempo lo percibido, esto es, lo percibido de esa percepción, su objeto; pero con ello no se vive directamente la percepción, pongamos, de la silla, sino que lo que expresamente se vive es la aprehensión del acto de percepción y de lo percibido en él. Esa manera de contemplar el acto y su objeto no es un aprehender transcendente de la cosa misma. En esa contemplación de la reflexión, se dice, en cierto modo no tomo parte en la percepción, en la percepción concreta misma; no vivo verdaderamente la percepción de la silla, sino que estoy en la actitud de la aprehensión reflexiva inmanente de la percepción de la silla; no en la tesis[26] del mundo material, sino en la posición *[Setzung]* temática del acto de aprehenderlo y del objeto de la aprehensión tal como se presenta en dicho acto. Ese no tomar parte en la tesis del mundo material y de cualquier mundo transcendente es lo que se llama ἐποχή, abstenerse *[Sichenthalten]*.

Todo análisis fenomenológico de un acto considera el acto sin tomar verdaderamente parte en él, sin seguir su sentido temático, sino haciendo del propio acto el tema, de tal manera que sólo así entra el objeto del acto en el cómo de su ser-pensado, en la correspondiente intención, a formar parte de ese tema. Esto quiere decir que lo percibido no se piensa directamente en cuanto tal, sino en el cómo de su ser. Esta modificación, bajo la cual se considera ahora lo ente, al ser objeto de la intencionalidad, es lo que se llama *poner entre paréntesis [Einklammerung]*.

Este poner entre paréntesis lo ente no afecta para nada a lo ente mismo, ni tampoco significa que lo ente no sea; el sentido de ese cambio de la mirada no es otro que el de hacer presente el carácter de ser de lo ente. La única función de esta suspensión fenomenológica de la tesis transcendente es hacer presente lo ente por lo que hace a su ser. La expresión «suspensión» *[Ausschaltung]* se entiende, en consecuencia, mal siempre que se

[26] *Thesis*: entiéndase en sentido originario de «puesta, posición». *(N. del T.)*

piense que con la suspensión de la tesis de existencia la contemplación fenomenológica ya no tiene nada que ver con lo ente; por el contrario, precisamente de lo único de que se trata en última instancia es de determinar el ser de lo ente mismo.

Tal ἐποχή puede por principio llevarse a cabo respecto de todas las posibles actuaciones de la conciencia, con tal de que me presente la conciencia de los actos individuales del percibir, meditar, etc., sin que les acompañe el objeto correspondiente, sino llevando a cabo la ἐποχή de modo general, en toda la esfera de los actos, es decir, presentándome los actos y sus objetos en el cómo de su ser-pensados. Este alcanzar la esfera de los actos y de sus objetos en la unidad de una esfera determinada es lo que se llama *reducción.*

Esta reducción, que supone no tomar parte en tesis transcendente alguna, es el primer grado dentro del proceso de *reducciones fenomenológicas.* Reduciendo de ese modo la trama de vivencias concreta de mi propia vida, tras la reducción sigo teniendo la misma trama de vivencias concreta, que es la mía, sólo que sin quedar absorbido en el mundo, sin seguir la dirección natural de los actos, sino teniendo presentes *[präsent]* los propios actos en toda su estructura. Tras la llamada *reducción transcendental* el campo reducido sigue siendo el campo de una singularidad, el de mi flujo de conciencia.

Ese campo singular del propio flujo de vivencias se somete a una segunda reducción, la *eidética.* Los actos y los objetos de los actos no se contemplan en cuanto individuaciones concretas de este mi ser concreto, mi flujo de vivencias, sino que ahora se considera la unidad del flujo de vivencias ideativamente, suspendiendo todos los elementos que caractericen lo individual de ese flujo. De las vivencias concretas se entrevé sólo la estructura que es inherente, por ejemplo, a una percepción, una representación o un juicio, con independencia de que dicho juicio o percepción sean los míos, se realicen en este momento, formen parte de esta constelación concreta o de otra. Por medio de esta doble reducción (la transcendental y la eidética) se pone de relieve, en lo que de entrada es la individuación singular dada del flujo de vivencias, lo que se llama *campo puro,* es decir, ya no individual concreto, *de la conciencia.*

Al delimitar la realidad de la cosa frente a la realidad del flujo de vivencias, veíamos cómo la realidad del mundo transcendente no formaba parte del todo real *[reell]* del flujo de vivencias. La silla no es una vivencia ni una cosa de la vivencia, sino que su modo de ser es absolutamente diferente del modo de ser de la vivencia. Por otro lado, todo lo objetual de lo que se llama la percepción inmanente se caracteriza por tener el mismo

modo de ser que la propia percepción. Eso implica que el objeto de la percepción inmanente está *dado de modo absoluto*. El flujo de vivencias es, por lo tanto, una región del ser que configura una esfera de *posición absoluta*, como Husserl dice. Toda percepción transcendente aprehende, desde luego, lo percibido en ella, la cosa, con el carácter de lo corporal, pero existe en todo momento la posibilidad de que lo percibido no sea o pueda no ser, mientras que en la aprehensión inmanente de la vivencia, por el contrario, la vivencia se da en sí misma absolutamente[27]. La percepción inmanente, la reflexión sobre los actos da un ente tal cuya existencia es por principio innegable, o como Husserl lo formula en cierto lugar: «Todo lo cósico *[Dingliche]* dado corporalmente puede también no ser; [por el contrario,] ninguna vivencia dada corporalmente puede, además, no ser»[28]. Así se ve cómo la esfera de la inmanencia queda caracterizada por su modo de darse, que se denomina absoluto. Ahora bien, eso quiere decir, si lo juntamos con lo anterior, que la esfera de la conciencia pura, a la cual llegábamos por la vía de la reducción transcendental y la reducción eidética, está caracterizada por el rasgo ese del *darse de modo absoluto*.

La contingencia del mundo de las cosas nada cambia en el ser absoluto de las vivencias; las vivencias se presuponen siempre en todo lo demás. Con esto llega la reflexión a un punto crítico: «En las tramas esenciales que se nos han mostrado se hallan ya incluidas las premisas principales para las conclusiones que queremos extraer acerca de la separabilidad por principio de la totalidad del mundo natural respecto de los dominios de la conciencia, de la esfera del ser de las vivencias»[29] —separabilidad de su cómo por medio de las reducciones.

Ya aquí se deja reconocer cierta afinidad con Descartes. Sin duda alguna, lo que en un nivel superior del análisis fenomenológico se destaca en cuanto conciencia pura es el campo en que Descartes pensaba al hablar de la *res cogitans*, el campo completo de las *cogitationes*; mientras que el mundo transcendente, cuyo índice ejemplar ve Husserl precisamente en el estrato fundamental del mundo de las cosas materiales, es lo que Descartes caracterizaba de *res extensa*. Tal afinidad no se da sólo de hecho, sino que Husserl, al decir que la reflexión ha llegado a un punto crítico, remite expresamente a Descartes. Dice que lo que ahí se resuelve no es más que lo que Descartes pretendía realmente en las *Meditaciones*, por supuesto, con otro método y con otro propósito filosófico. Esta relación con Descartes y

[27] *in seinem absoluten Selbst:* literalmente, «en su absoluto sí-mismo». *(N. del T.)*
[28] *Ideen I*, p. 86 (109).
[29] *Ibid.*, p. 87 (109 s.).

el reconocimiento expreso de dicha relación son importantes para entender críticamente el carácter de ser de esta región, a la que se llega por medio de las llamadas consideraciones reductivas.

Más exactamente, tendremos que preguntar: ¿cómo es posible que esta esfera de posición absoluta, la conciencia pura, separada de toda transcendencia por un abismo absoluto, al mismo tiempo se una con la realidad en la unidad de un hombre real *[real]*, el cual, en cuanto objeto real, tiene lugar en el mundo? ¿Cómo es posible que las vivencias constituyan una región de ser pura y absoluta y al mismo tiempo tengan lugar en la transcendencia del mundo? Ésas son las cuestiones en que se mueve la elaboración del campo fenomenológico en Husserl.

§ 11. Crítica inmanente a la investigación fenomenológica: examen crítico de las cuatro características de la conciencia pura

Para nosotros la cuestión es la siguiente: en esta elaboración del campo temático de la fenomenología que es la intencionalidad ¿se plantea la cuestión acerca del *ser de esta región*, del *ser de la conciencia*? Dicho de otro modo: cuando se dice que la esfera de la conciencia es una esfera y una región de ser *absoluto*, ¿qué significa aquí *ser*? ¿Qué significa *ser absoluto*? ¿Qué quiere decir «ser» cuando se habla del ser del mundo transcendente, de la realidad de las cosas? En el ámbito en que se hacen estas consideraciones fundamentales, decisivas para la elaboración del campo de la fenomenología, ¿está claro el criterio por el que se habla de una división en dos esferas de ser, esto es, el *sentido de ser* del que constantemente se habla? ¿Se ha alcanzado dentro de la fenomenología el suelo metódico en el que poder plantear esa cuestión acerca del *sentido de ser*, que tiene que preceder a toda reflexión fenomenológica y que tácitamente subyace en ella?

Dejemos pendiente la decisión de si se trata de una *cuestión fundamental* o no, y si es posible y tiene sentido alcanzar de manera radical el campo de la intencionalidad sin haber planteado expresamente y haber respondido esta cuestión. Ahora bien, si la cuestión es necesaria, la reflexión acerca del ser [30] es fenomenológicamente aún más necesaria, y por

[30] *Sein überhaupt:* podría traducirse por «ser en general» o «ser en absoluto»; pero, puesto que se está hablando del «ser sin más», puesto que *überhaupt* es una partícula que aquí bien puede considerarse expletiva, no creo que se gane nada traduciéndola. *(N. del T.)*

ende lo es también la posibilidad concreta de investigar dicha cuestión. Así pues, la posición anterior se nos revela fenomenológicamente insuficiente.

El suelo desde el que examinar críticamente el campo de objetos propio de la fenomenología nos lo vamos a procurar indagando si efectivamente se pregunta por el ser de lo intencional a través de este triple horizonte de contemplación: ¿Cuál es el suelo desde el que se alcanza el campo de objetos? ¿Cuál es el camino por el que se llega a ese campo temático? ¿Cuáles son las características de ese campo de objetos recién descubierto que se llama la conciencia pura? Comenzaremos por lo último, la caracterización del ser de la región de la «conciencia». La región de la conciencia —la conciencia pura—, en cuanto campo básico de la intencionalidad, ¿se halla definida por lo que hace su ser? ¿Cómo?

Evidentemente, lo que se trata de determinar es el ser. La conciencia se denomina directamente, sin más, la región del ser absoluto, y es, además, la región con respecto a la cual se delimita cualquier otro ente (realidad, transcendencia). Asimismo, justamente la diferencia con respecto a ese ser se considera la *más radical de las diferencias de ser* que se pueda y deba hacer dentro de la doctrina de las categorías.

La diferenciación crítica acerca de si se pregunta, y de qué modo se pregunta, por el ser ¿tiene todavía sentido y encuentra apoyo en las características del ser relativas a la conciencia pura? Vamos a discutir una por una las características del ser que Husserl confiere a la conciencia pura. Son cuatro, y se hallan ligadas entre sí de un modo muy particular, hasta tal punto que a veces se emplea la misma denominación para dos características distintas.

La conciencia es: 1) *Ser inmanente*. 2) Lo inmanente es el *ser dado absolutamente*. Este darse absoluto también se llama pura y simplemente *ser absoluto*. 3) Ese ser en el sentido de lo dado absolutamente es al mismo tiempo absoluto en el sentido de que *nulla re indiget ad existendum* (con esto se recoge la vieja definición de substancia), que no necesita de *res* alguna para ser. *Res* se entiende aquí en el sentido estricto de *realidad, ser-transcendente*, es decir, todo lo ente que no es conciencia. 4) El ser absoluto en esas dos significaciones —dado absolutamente y no necesitado de realidad— es el ser *puro*, el ser esencial de las vivencias, el ser ideal de las vivencias.

Con respecto a estas cuatro características del ser preguntamos: ¿Han surgido de la mirada puesta en las cosas mismas? ¿Son características del ser sacadas de la conciencia, del propio ente mentado con dicho término?

a) La conciencia es ser inmanente

En principio *inmanencia* significa formalmente: ser en otro. Esta propiedad de la inmanencia se dice de la región de la conciencia, de las vivencias; más exactamente, respecto de los actos de aprehensión que se dirigen a actos, a vivencias, esto es, de los actos de reflexión. La inmanencia se afirma de una relación que es posible entre vivencias mismas, entre el acto reflexivo y el acto reflejado. Entre la vivencia reflexiva y lo reflejado, lo que es objetual en la reflexión, se da una relación de inclusión real *[reell]* de lo uno en la otra. Inmanencia, ser-en-lo-otro, se afirma respecto de las vivencias, por ser objeto posible de aprehensión en la reflexión. La inmanencia no es una característica de lo ente en sí mismo por lo que hace a su ser, sino una relación entre dos entes que forman parte de la región de las vivencias o de la conciencia. Esta relación se caracteriza en cuanto *ser-en-otro real*[31], pero, sin embargo, no se dice nada acerca del ser de ese ser-en-otro, acerca de la realidad *[Reellität]*, acerca de lo ente en totalidad de esa región. Lo que aquí se define es una relación entre entes, no el ser en cuanto tal. Así pues, la primera característica del ser que Husserl da de la región de la conciencia pura no nos vale ni como originaria ni como no originaria.

b) La conciencia es ser absoluto en el sentido de un darse absoluto

¿Qué pasa con la segunda característica: la conciencia es ser absoluto, y esto en el sentido de un darse absoluto? La vivencia reflejada, que es objeto en la reflexión, se da en sí misma de modo originario. Las vivencias, frente a lo transcendente, están presentes en sentido absoluto, es decir, no están representadas de manera indirecta, simbólica, sino que se aprehenden en sí mismas. Por razón de este darse absoluto se les llama absolutas.

Si a las vivencias se les llama absolutas en este sentido, lo que esta característica del ser —absoluto— viene a decir es de nuevo una determinación de la región de las vivencias por lo que hace a su aprehenderse, determinación que, además, se ha construido sobre la primera. En este caso —dado absolutamente— no se trata de un rasgo de la inherencia mutua de aprehendido y aprehendiente, sino que ahora se trata de la relación de una vivencia en cuanto objeto de otra.

[31] *reelles Ineinander:* de hecho, el «ser» mentado está elidido; no obstante, lo «real» es justamente el *ser*, o, mejor dicho, la relación de ser los entes implicados. *(N. del T.)*

En la primera característica, la inmanencia, lo que se caracterizaba era una relación de ser entre actos de la misma región; ahora es la manera determinada de ser, un ente de la región de las vivencias, objeto para otro. De nuevo el asunto no es lo ente en sí mismo, sino lo ente en cuanto objeto posible de la reflexión.

c) La conciencia es un darse absoluto en el sentido del «nulla re indiget ad existendum»

El tercer rasgo caracteriza la conciencia igualmente de ser absoluto, si bien ahora «absoluto» se entiende en otro sentido. Se puede explicar este nuevo sentido por referencia a la primera caracterización de la región de las vivencias: la conciencia en cuanto ser inmanente. Mientras que las vivencias se dan de modo absoluto, cualquier otro ser lo que hace es darse a conocer en la conciencia. Existe por principio la posibilidad de que la trama en curso de las vivencias, del flujo de la conciencia, sea «una trama de ser cerrada y coherente»[32], posea cierta univocidad, sin que haya *realiter* nada que corresponda a lo que en esa trama de vivencias se piensa. Es decir, existe por principio la posibilidad de que la conciencia misma «no se vea afectada en su propia existencia» por la «aniquilación del mundo de las cosas»[33] —reflexión que, como es sabido, también Descartes hiciera.

El ser real *[real]* puede ser distinto y puede no ser; sin embargo, la conciencia es capaz de representar dentro de sí una trama de ser cerrada y coherente. Esto quiere decir que la conciencia es absoluta en el sentido de que es el presupuesto de ser gracias al cual puede la realidad darse a conocer. El ser transcendente se da siempre en representación *[Darstellung]*, presentándose en cuanto objeto justamente de la intencionalidad.

La conciencia, el ser inmanente dado absolutamente, es aquello en lo cual se constituye cualquier otro ente, aquello en lo cual «es» verdaderamente lo que es. Absoluto es el ser constituyente. Cualquier otro ser, por ser realidad, es sólo por su relación con la conciencia, esto es, es relativo a la conciencia. «Así pues, se invierte el sentido corriente de la expresión "ser". El ser que para nosotros es el primero, es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo por "relación" al primero»[34]. Eso primero que hay que presuponer, que debe estar ya presente para que la realidad pueda darse a co-

[32] *Ideen I*, p. 93 (117).
[33] *Ibid.*, p. 91 (115).
[34] *Ibid.*, p. 93 (118).

nocer, ese ser primero tiene la ventaja de no necesitar de la realidad, mientras que la realidad sí que necesita de él. Por ello toda conciencia es, frente a cualquier realidad, absoluta.

Esta característica —el ser absoluta— se ha obtenido por referencia a una función concreta que la conciencia tiene, que es la de ser constituyente. Es decir, el carácter de ser absoluto se atribuye ahora a la conciencia, por cuanto se la considera en el marco de cierta teoría de la razón, y en respuesta a la cuestión de la posible acreditación de la realidad en la conciencia racional. El carácter de «absoluta» se le atribuye ahora a la conciencia, por cuanto se la contempla en su función posible de conciencia constituyente de objetos; y en este sentido la conciencia es aquel ser que por su parte no se halla constituido en otro, sino que, siendo lo que se constituye a sí mismo, constituye él mismo toda posible realidad. Ser absoluto significa, por lo tanto: no depender de otro, en particular por lo que hace a la constitución; ser lo primero, lo que debe estar ya presente para que lo pensado *[Vermeintes]* pueda llegar a ser. Lo pensado en sentido amplio se da sólo si hay un pensar, es decir, una conciencia. La conciencia es lo primero, lo apriori en el sentido cartesiano y kantiano.

La conciencia en esta significación de lo absoluto supone la primacía de la subjetividad frente a cualquier objetividad. Este tercer rasgo —ser absoluto— no es, de nuevo, caracterización de lo ente mismo en su ser, sino que en ella se concibe la región de la conciencia dentro del orden de la constitución y dentro de ese orden se le atribuye un ser formal anterior a todo lo objetivo. Esta caracterización y esta concepción de la conciencia constituyen el lugar en que el idealismo y el planteamiento idealista, más exactamente, el idealismo del neokantismo, se introducen en la fenomenología. Así pues, tampoco esta característica del ser es originaria.

d) La conciencia es ser puro

La cuarta característica del ser, que considera la conciencia en cuanto ser *puro*, es aún menos que las tres anteriores una característica del ser de lo intencional, es decir, de lo ente que viene determinado por la estructura de la intencionalidad. Se llama a la conciencia conciencia pura porque en cuanto región se la deja de ver en su individuación concreta y en su ligazón con un ser vivo. No es conciencia por ser *hic et nunc* algo real, algo mío, sino pura y exclusivamente por sus contenidos esenciales. Lo que se tiene entre manos no es la individuación particular de una relación intencional concreta, sino la estructura intencionalidad; no lo concreto de las vivencias,

sino su estructura esencial; no el ser-vivencia real, sino el ser-esencia ideal de la conciencia misma, lo apriori de las vivencias en el sentido de lo universal genérico que siempre determina una clase de vivencias o una trama estructural de vivencias. Dicho sea con otras palabras: se llama pura a la conciencia por cuanto se prescinde en ella de cualquier realidad o realización. Es puro este ser, porque se define en cuanto *ideal*, esto es, *no real [real]*.

En esta caracterización del ser, lo puro de la conciencia, es donde más claro se ve que no se trata de los rasgos del ser de lo intencional, sino de la determinación del ser de la intencionalidad; no de la determinación del ser de lo ente que posee la estructura de la intencionalidad, sino de la determinación del ser de la propia estructura en cuanto algo en sí separado.

Las cuatro características del ser de la región fenomenológica —ser inmanente, ser absoluto en el sentido del darse absoluto, ser absoluto en el sentido de ser el apriori de la constitución, y ser puro— no se han sacado de ningún modo de lo ente mismo, sino que, por exponer la determinación del ser de la conciencia, sirven precisamente para cortar el paso a la pregunta por el ser de dicho ente, y asimismo a una elaboración mejor definida del propio ente. Esas características del ser no se han obtenido con la vista puesta en el ser mismo de lo intencional, sino poniéndolo a la vista en cuanto *aprehendido*, *dado*, *constituyente* o *ideante*[35] y concebido en cuanto esencia. Desde tales perspectivas, en principio extrañas a la conciencia, se han obtenido esas características del ser. Sería apresurado, sin embargo, deducir de la falta de determinación del ser de la conciencia, de la omisión de la cuestión del ser en la caracterización de la conciencia en cuanto región, la omisión absoluta de la cuestión del ser. Quizá lo único que aquí se pretendía definir era el ser de la región de la conciencia, el modo de ser del campo ante una determinada consideración, mas no el ser de lo ente mismo que puede distinguirse en cuanto campo posible de contemplación.

De hecho, todas estas características de ser se han obtenido con miras a hacer de la *trama de vivencias una región que permita la contemplación científica absoluta.* Acaso precisamente aquí no haya por qué preguntar acerca del ser de lo ente. En cualquier caso, habrá que ver antes si, al resaltar esta región, no se está determinando el sentido de lo ente, aunque sólo sea en el sentido de que se excluye por ser irrelevante para el ser de la región.

La cuestión primordial para Husserl no es en absoluto la cuestión acerca del carácter de ser de la conciencia; lo que a él le guía es, más bien: *¿cómo puede hacerse de la conciencia objeto posible de una ciencia absoluta?* Lo

[35] *ideierend:* participio activo de «idear». *(N. del T.)*

primordial, lo que a él le guía, es la *idea de una ciencia absoluta*. Esta idea: *la conciencia ha de ser la región de una ciencia absoluta*, no es que sea algo simplemente inventado, sino que es la idea que ocupa a la filosofía moderna desde Descartes. La elaboración de la conciencia pura en cuanto campo temático de la fenomenología *no* se ha realizado *fenomenológicamente, volviendo a las cosas mismas*, sino siguiendo una idea tradicional de la filosofía. Por eso ninguno de los caracteres definidos, que se presentan como características del ser de las vivencias, son originarios. Aquí no podemos entrar en los motivos de todo este planteamiento ni en el modo de plantear los problemas; bástenos de entrada con ver que ninguno de los cuatro rasgos de ser que se confieren a la conciencia se ha obtenido de la propia conciencia.

Con esto hemos completado la primera fase de nuestras consideraciones críticas. La segunda es la de cuestionar si, a pesar de todo, por medio de la elaboración de la conciencia pura no se estará acaso llegando a una auténtica determinación del ser de las vivencias; o, si no ahí, sí ciertamente en el punto de partida de toda la reflexión, es decir, al alcanzar y preparar el campo ejemplar, donde se decía: la contemplación fenomenológica debe partir de la actitud natural, esto es, de lo ente tal como se da de entrada. Con esto se obtenía también una vista previa de la caracterización del ser de lo ente en que se concretan la conciencia y la razón, en la caracterización del ser de ese ente concreto al cual se llama hombre.

§ 12. Exposición de la omisión de la cuestión acerca del ser de lo intencional, campo fundamental de la investigación fenomenológica

La cuestión crítica, tal como nos la encontrábamos en el primer desarrollo sistemático detallado de Husserl, es la cuestión acerca del ser de lo que es el asunto de la fenomenología. Por qué consideramos que la cuestión acerca del ser es la cuestión crítica que ha de ponerse en primer término, con qué derecho venimos a la fenomenología con esta cuestión, es algo que más adelante se aclarará. En principio demos por supuesto que hay que preguntar acerca de dicho ser. Preguntamos, entonces, si en la propia fenomenología se ha preguntado.

Si tenemos presentes las características que Husserl da de la conciencia pura, considerándola la región fenomenológica misma, se ve que las cuatro —ser en cuanto ser inmanente, ser absoluto en el sentido del darse absoluto, ser en cuanto ser absoluto en el sentido de ser constituyente frente a

todo lo transcendente y ser en cuanto ser puro frente a toda individuación— son características que no se han sacado de lo ente mismo, sino que se le atribuyen por cuanto se pone, con determinadas miras, la conciencia en cuanto conciencia pura. Si se considera la conciencia en cuanto aprehendida, se puede decir de ella que es inmanente; si se atiende a su modo de darse, se puede decir que se da de modo absoluto; por lo que hace a su función de ser constituyente, en cuanto aquello en lo que toda realidad se da a conocer, es un ser absoluto en el sentido de que *nulla re indiget ad existendum*; si se la considera respecto de su esencia, de su qué, es un ser ideal, es decir, no pone en el contenido de su estructura individuación real alguna. Si bien estas características no son características originarias del ser, en términos positivos hay que decir, no obstante, que sólo son los rasgos que determinan la región en cuanto región, pero no el ser de la propia conciencia, de las actuaciones intencionales en cuanto tales, sino aquellas que conciernen al ser de la región de la conciencia, al ser del campo dentro del cual se puede contemplar la conciencia. Esta consideración es de hecho posible, puesto que..., para aclararlo con un ejemplo, el matemático puede delimitar el campo de las matemáticas, el dominio completo de lo que va a ser objeto de consideración y de cuestión para las matemáticas, puede dar cierta definición del objeto de la matemática sin necesidad de plantear jamás la cuestión acerca del modo de ser de los objetos matemáticos. Exactamente igual, y con cierto derecho, puede concederse que aquí simplemente se está delimitando por medio de esas cuatro características la región de la fenomenología, sin que sea necesario cuestionarse acerca del ser de lo que es propio de dicha región. En todo caso, no podemos fundar la posición crítica definitiva en esta primera consideración. Hay que seguir cuestionando y examinar más de cerca la configuración completa de la conciencia para ver si en ella se pregunta acerca del ser, si acaso a través de la reducción, es decir, al alcanzar y resaltar esa región llamada conciencia, se plantea la cuestión del ser; si acaso justamente en el paso de lo que se da en la actitud natural a lo que ofrece la reducción se presenta la cuestión del ser.

Recordemos el sentido y el cometido metódico de la *reducción fenomenológica*: se trata de alcanzar, a partir de la conciencia real *[real]*, fáctica, dada en la actitud natural, la conciencia pura. Esto se lleva a cabo prescindiendo de lo puesto realmente, retirando toda posición real. En la reducción justamente se prescinde de la realidad de la conciencia, dada en la actitud natural del hombre fáctico. La vivencia real se suspende en cuanto real, para alcanzar la vivencia absoluta y pura (ἐποχή). El sentido de la reducción es precisamente no hacer uso de la realidad de lo intencional; no se pone ni se experimenta nada en cuanto real. Si bien se parte de la con-

ciencia real del hombre fácticamente existente, eso sólo sucede para prescindir de ella, para abandonar la realidad de la conciencia en cuanto tal. Así pues, la reducción, si nos atenemos a su sentido metódico, el de prescindir de..., es por definición inadecuada para determinar de modo positivo el ser de la conciencia. En la reducción precisamente se renuncia al suelo único sobre el que se podría preguntar por el ser de lo intencional (ciertamente, con el propósito de determinar, partiendo de la región recién alcanzada, el sentido de esa realidad). Ahora bien, aquí lo único que está en cuestión es si la reducción en cuanto tal aporta algo a la determinación del ser de lo intencional. Ciertamente, aquí hay que ser precavido, puesto que Husserl respondería que el sentido de la reducción es justamente *de entrada* el de prescindir de la realidad, para luego poder contemplarla en cuanto realidad, tal como se da a conocer en la conciencia pura, obtenida a través de la reducción. Ante esa respuesta habría que volver a plantear la cuestión de si de ese modo se da satisfacción a la pregunta por el ser de lo intencional.

¿Qué más ofrece la reducción? No sólo prescinde de la realidad, sino también de la individuación respectiva de las vivencias. Prescinde de que los actos sean míos o de cualquier otro individuo, y los considera sólo según su *qué*. El qué, la estructura de los actos, es lo que la reducción contempla, mas no su modo de ser, no se ocupa del ser acto en cuanto tal. La única cuestión que le ocupa es la pregunta por los contenidos de lo que las estructuras sean[36], por la estructura de lo intencional en cuanto estructura básica de lo psíquico, por los contenidos de lo que la constitución de esa estructura sea, por la esencia de lo que las actuaciones sean, por la diversidad del dirigirse y el contenido de lo que sus relaciones estructurales (de construcción) sean, pero no por la esencia de su ser.

En la ideación (reducción eidética), al entreverse el contenido de la esencia de los actos, se atiende sólo a la estructura de ese contenido, ideativamente, en la trama esencial de la conciencia pura; no se recoge también la esencia del ser de las vivencias. Aun cuando los objetos sean en este caso completamente diferentes, un ejemplo servirá para aclarar esto. Si quiero delimitar la esencia color frente a la de tono, la distinción puede realizarse sin plantearme para nada qué tipo de ser corresponde a cada uno de los objetos. Al determinar la *essentia*, la esencia de color y de tono, prescindo justamente de su *existentia*, de la individuación respectiva, de si el color es el de una cosa concreta que se encuentra en tal luz determinada.

[36] *Wasgehalten:* literalmente, «contenidos del qué». Asimismo, poco más adelante se dice *Wesen des Was*, la «esencia del qué». *(N. del T.)*

Atiendo sólo a lo que conviene a todo color en cuanto color, exista o no. De su existencia *[Existenz]* prescindo, y con ello tanto más de la esencia de su existencia.

Así pues, al considerar la configuración de la conciencia pura se pone de relieve únicamente el *contenido de su qué [Wasgehalt]*, sin que se pregunte acerca del ser de los actos, dicho sea en el sentido de su existencia. Dicha cuestión no sólo no se plantea en las reducciones, ni en la transcendental ni en la eidética, sino que *justamente por ellas se pierde*. A partir del qué jamás se logra saber nada acerca del sentido y de la manera del que... [la existencia][37] —en cualquier caso, sólo que lo ente cuyo contenido es ese qué (por ejemplo, *extensio*) puede tener una determinada manera de ser. Lo que esa manera de ser sea, eso no se aclarará con lo anterior. Atender sólo al contenido del qué significa: ver el qué en cuanto aprehendido, dado, constituido. El examen crítico de las reducciones según su contribución a la cuestión del ser resulta negativo, lo que precisamente nos permite entender por qué las características del ser de las que se hablaba en el parágrafo 11a) no pueden ser auténticas. Pero, sobre todo, esta concepción de que la ideación debe prescindir de la individuación real vive en la creencia de que el qué de todo ente ha de determinarse prescindiendo de su existencia. Ahora bien, si hubiera un ente *cuyo qué fuera precisamente ser y nada más que ser*, en ese caso esa contemplación ideativa sería, frente a un ente tal, el más fundamental de los malentendidos. Se mostrará que ese malentendido rige en la fenomenología y rige una vez más por razón de su entrega a la tradición.

Si se ha de preguntar por la manera de ser de lo intencional, entonces lo ente que sea intencional deberá estar originariamente dado, es decir, experimentarse en su manera de ser. Habrá que lograr una relación-de-ser[38] originaria con lo ente que es intencional. Pero esa relación-de-ser originaria con lo intencional ¿no se presenta en la posición de partida de las reducciones? ¿No toman éstas justamente lo psíquico, la conciencia de..., tal como se da en la actitud natural, esto es, en la experiencia todavía no modificada por la teoría? Aquí en definitiva, aun cuando no se resalte expresamente, habrá de experimentarse, sin embargo, al menos el sentido de lo intencional.

Planteemos la primera cuestión crítica: ¿hasta qué punto se experimenta y determina el ser de lo intencional en la posición de partida —al

[37] *Aus dem Was [...] des Daß:* se podría decir «de la esencia jamás [...] la existencia», pero Heidegger prefiere recurrir a los términos más coloquiales —el *qué* es algo, y el *que* (algo) sea. *(N. del T.)*

[38] *Seinsverhältnis:* véase en el capítulo II de la Parte Principal nota 12. *(N. del T.)*

determinarse el suelo ejemplar de las reducciones? Si de hecho en la actitud natural se experimenta también el ser, la «realidad» de lo intencional, entonces sólo hace falta completar posteriormente la contemplación de lo intencional y la reducción tal como se entendía hasta ahora, planteando no sólo la cuestión acerca del contenido del qué, de la estructura de los actos, sino también acerca de la esencia de su ser. Se captaría, entonces, en la actitud natural la manera de ser y del mismo modo se podría determinar ideativamente su esencia. En ella probablemente se experimenta al mismo tiempo el modo de ser (la realidad) de lo intencional, entendido éste en cuanto lo psíquico. En la actitud natural debe darse de entrada lo intencional justamente en cuanto aquello de que se prescinde en la ideación; aun cuando sólo sea para dejarlo inmediatamente de lado, no obstante, se experimenta lo intencional en su realidad, por más que no se aprehenda expresamente. ¿Qué ser se le atribuye? —El de los acontecimientos reales del mundo, el de los seres vivos que están ahí[39] objetivamente, instalados según su ser en el «estrato fundamental» de toda realidad, en el ser material de las cosas. En consecuencia, sí que está fijado el ser de lo intencional, el ser de los actos, el ser de lo psíquico, en cuanto acontecimiento real del mundo, en el sentido de un fenómeno natural. Y no sólo eso.

Como la configuración de la región de la conciencia pura se desarrolla con vistas a una teoría de la razón, resulta que, al destacarse las diversas maneras como se constituyen en la conciencia los diversos ámbitos de lo ente, ha de determinarse su respectiva realidad y objetividad. Lo real *[Reales]* se da a conocer en la conciencia en cuanto objeto posible de un dirigir-se-a ello. La realidad *[Realität]* debe determinarse en cada caso con la vista puesta en lo que se da a conocer en cuanto tal. Así pues, se determina también lo real particular que a nosotros nos interesa: los *animalia*, lo psíquico en su realidad *[Wirklichkeit]* fáctica. Dicho con otras palabras: la reducción y la formación de las regiones, esas maneras de ser, no tienen otro sentido que establecer la base científica para determinar la realidad de algo real [*die Realität eines Realen*]. También el ser real *[Wirklichsein]* de lo intencional se constituye en la conciencia en cuanto realidad *[Realität]*[40].

La «conciencia psicológica», es decir, la conciencia de algo, lo intencional, tal como es objeto de la psicología en cuanto ciencia de lo real, ha de entenderse aún en cuanto correlato de la conciencia pura. Frente a «... la vivencia [psíquica] empírica» se halla «en cuanto presupuesto de su sentido, la

[39] *vorhanden sind:* véase en el capítulo III de la Parte Principal nota 21. *(N. del T.)*

[40] *Realität* corresponde a lo real del mundo físico; *Wirklichkeit*, a cualquier tipo de realidad. De ahí la conclusión crítica final de que la realidad, *Wirklichkeit*, de lo intencional se vea reducida a la realidad, *Realität*, de lo físico. *(N. del T.)*

vivencia absoluta»[41]; las *personas* —«las personalidades psíquicas», son «unidades empíricas»[42]; «así como realidades de todo tipo y grado, son meras unidades de "constitución" intencional ...»[43], esto es, se las puede experimentar en su ser verdaderas y así «determinar científicamente»[44]. «*Todas* las unidades empíricas [la persona, el yo animal]... son índices de tramas absolutas de vivencias, de conformación esencial eminente, junto a las cuales se pueden pensar aún otras conformaciones; todas las unidades empíricas son en el mismo sentido transcendentes, meramente relativas, contingentes.»[45] «Plantearlas como si fueran en sentido absoluto es, por lo tanto, un absurdo.»[46] Sólo la conciencia es la «esfera del ser cuyos orígenes son absolutos»[47]. «Exigirle, además, realidad»[48] a esta conciencia pura es un absurdo.

A modo de resumen, se puede decir: «... todo el *mundo espaciotemporal*, que incluye al hombre y al yo humano en cuanto realidades individuales subordinadas, [es] *por su propio sentido mero ser intencional, [ser que se da a conocer en actos]*, por lo tanto, un ser que tiene un sentido secundario, relativo *para* una conciencia... Es un ser que la conciencia pone en sus experiencias, que en principio sólo se puede intuir y definir en cuanto lo idéntico de una multiplicidad de experiencias motivadas armónicamente —pero, *aparte de eso*, no es nada»[49]. Con esto queda perfectamente claro que se excluye de entrada el ser de lo psíquico, de lo intencional, para poder alcanzar la región pura de la conciencia y que luego sea posible, pero sólo a partir de aquí, determinar el ser excluido, la realidad. *Así pues, la cuestión del ser sí que se plantea, y hasta se responde*. Ahora bien, lo que a nosotros nos interesa es *una respuesta* que siga una *vía* verdaderamente *científica*, que trate de determinar el sentido de la realidad de lo real tal como se da a conocer en la conciencia.

¿A qué venía, entonces, la cuestión crítica? ¿Acaso nos habremos precipitado cuando, a la vista de las características de ser que se le atribuían a la conciencia, planteábamos la cuestión del ser y hablábamos incluso de omisión? Y, sin embargo, toda esta reflexión tiene un pero, y es que la dificultad no afecta, digamos, a la determinación de la región en cuanto tal, a la caracterización de la conciencia pura, sino que, como ya apuntábamos,

[41] *Ideen I*, p. 106 (133).
[42] *Ibid.*, p. 106 (134).
[43] *Ibid.*
[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*, p. 105 (133).
[46] *Ibid.*, p. 106 (134).
[47] *Ibid.*, p. 107 (135).
[48] *Ibid.*, p. 108 (136).
[49] *Ibid.*, p. 93 (117).

la dificultad básica de la definición de la realidad de los actos radica ya en la posición de partida. Lo que aquí se ha fijado en cuanto darse de una actitud natural, el que efectivamente el hombre se dé en cuanto ser vivo, en cuanto objeto zoológico, es esa actitud la que se llama natural. Para la manera de experimentar del hombre, ante los demás y ante sí mismo, ¿es lo natural contemplarse en cuanto ζῷον, en cuanto ser vivo, experimentarse en sentido amplio en cuanto objeto de la naturaleza que tiene lugar en el mundo? ¿Se experimenta, en su manera natural de experimentarse, el hombre a sí mismo zoológicamente, por decirlo brevemente? ¿Es esa actitud una *actitud natural* o no? ¿No es, más bien, una *«actitud naturalista»*?

Para *nada* en absoluto es ésa una experiencia natural, sino que encierra en sí una posición teórica bien definida, la de que todo ente se entiende *a priori* en cuanto discurrir legalmente reglado de acontecimientos que tienen lugar en la exterioridad espaciotemporal del mundo. ¿No será dicha actitud sólo en apariencia natural? Ciertamente, con razón se llama *actitud* a dicha manera de actuar y de experimentar, puesto que sólo puede obtenerse a partir del actuar natural, de la manera natural de experimentar, como si uno en cierta medida debiera plantarse en ese modo de contemplar para poder experimentar las cosas de esa manera. La manera natural de experimentar del hombre no puede, por el contrario, calificarse de actitud. Otra cosa es si el carácter de realidad del hombre y de los actos que en ese modo de experiencia se muestran es o no el primario y verdadero; si de ese modo se experimenta el ser específico de los propios actos, o si, por el contrario, ese ser específico de las actuaciones no queda justamente en cuanto tal borrado, y el ser de los actos definido únicamente en el sentido de un tener ahí lugar [50]. Así pues, las cosas siguen igual: si bien en cierto sentido se pregunta aquí por la realidad de los actos, sin embargo, no se pregunta por el ser-acto específico de las actuaciones en cuanto tales. Por el contrario, a través de esa llamada actitud natural se enmascara [51] justamente el ser específico de los actos. Al hacerse pasar esa actitud por la actitud natural se asienta precisamente el prejuicio de que fuera mediante ese tipo de actitud como se daría verdadera y originariamente el ser de los actos, de que toda cuestión acerca del ser de los actos hubiera de recurrir a este tipo de actitud.

Y aun cuando se experimente la «cosa natural hombre», el ζῷον que tiene lugar en el mundo, aun cuando se determinen su modo de ser y su rea-

[50] *Vorkommendsein:* señala el acontecer, el suceder de «lo que está ahí». (Véase más adelante nota 52. *N. del T.*)

[51] *verstellt:* véase en el capítulo II de esta Parte Preparatoria nota 137. *(N. del T.)*

lidad, con eso no se está preguntando por ni determinando el ser de sus actuaciones ni de lo intencional, sino sólo el estar ahí[52] de una cosa, *en la cual* las actuaciones acaso sean «apéndices» que carecen de importancia para determinar el carácter de ser de tal ente, que no constituyen su manera de ser. Ahora bien, si dicho ente está caracterizado por medio de las actuaciones, deberá poder reconocerse también en sus actuaciones la manera de ser.

El resultado, por lo tanto, de nuestras deliberaciones es que en el desarrollo de la intencionalidad en cuanto campo temático de la fenomenología *queda sin examinarse la cuestión acerca del ser de lo intencional.* No se plantea en el campo alcanzado, el de la conciencia pura; es más, se rechaza directamente por absurda. Por el modo como se alcanza dicho campo, la reducción queda expresamente postergada; y cuando se hace uso de las características de ser, como sucede en la posición de partida de la reducción, en todo caso no se plantea originariamente, sino que se define de antemano, de modo teórico-dogmático, el ser de los actos en el sentido de la realidad de la naturaleza. *Lo que se dice la cuestión del ser queda sin examinarse.*

§ 13. Exposición de la omisión en la fenomenología de la cuestión acerca del sentido del ser mismo y del ser del hombre

Pero ¿para qué ese preguntar por el ser? ¿No es suficiente con definir el qué y la diversidad de los qué? —En primer lugar, en el conocimiento el «para qué» ¡no es ningún criterio primordial! En términos generales, no cabe duda de que el preguntar por el ser de lo intencional ¡es una posibilidad! Y, en definitiva, ¿¡una necesidad!?

En primer lugar, hay que decir que esta exposición del campo temático de la fenomenología, la conciencia pura, apunta ella misma precisamente a lograr distinguir entre los entes, a establecer la diferencia fundamental entre los entes, es decir, en el fondo a dar una respuesta a la cuestión del ser. Husserl dice: «La doctrina de las categorías debe indiscutiblemente partir de la más radical de todas las distinciones del ser —ser *en cuanto conciencia* y ser en cuanto aquello *«que se da a conocer»* en la

[52] *Vorhandensein:* es lo que Gaos traducirá en *Ser y tiempo* por «ser ante los ojos», en el sentido de lo que «está a la vista, delante» de uno sin más; por eso, Rivera prefiere «estar ahí». (Véase su nota*** p. 67 en la p. 462. *N. del T.*)

conciencia, ser "transcendente"—. Esta distinción, como se verá, sólo a través del método de la reducción fenomenológica puede lograrse y valorarse en toda su pureza»[53]. No es sólo que la diferencia fundamental de lo ente se encuentre por alcanzar la conciencia pura, sino que la propia reducción no tiene otra función que la de establecer y demostrar esa diferencia fundamental en el ser. Mas ahora podemos ver lo curioso de todo esto, y es que se pretende lograr la diferencia más radical de ser sin llegar verdaderamente a cuestionarse acerca del ser de los entes que intervienen en la diferencia. Y aún más: hay aquí una resolución acerca del ser, una distinción de regiones entes[54], es decir, se pretende haberlas distinguido con miras al ser. Si volvemos a preguntar qué es lo que significa aquí ser, con miras a qué se ha distinguido el ser absoluto frente a la realidad[55], buscamos en vano una respuesta y más aún el planteamiento expreso de la propia cuestión. Para llegar a esa diferencia fundamental en el ser ni siquiera se ha preguntado por el modo de ser de lo que se diferencia, tampoco por el modo de ser de la conciencia ni mucho menos por aquello que en definitiva orienta toda la distinción que da lugar a esa diferencia en el ser —el sentido de ser. Con esto queda claro que la *cuestión del ser no es una cuestión posible cualquiera, sino la cuestión más apremiante*[56], justamente en el sentido más propio de la fenomenología —y apremiante en un sentido aún más radical con respecto a lo intencional de lo que anteriormente considerábamos.

Vemos, pues, que de hecho la investigación fenomenológica, en la tendencia de su desarrollo y tanto más ya en sus inicios, se apoya en una *omisión fundamental* con respecto al cuestionamiento y la determinación fenomenológicos de lo que quiere ser su asunto: la actuación intencional y todo lo que con ella se da.

En lo que se refiere a la cuestión del ser se pueden establecer *dos omisiones fundamentales: en primer lugar, se omite la cuestión acerca del ser de ese ente específico que son los actos; por otro lado, tenemos la omisión de la cuestión acerca del propio sentido de ser.*

Pero ¿cómo es posible que una actividad de investigación cuyo principio es «a las cosas mismas» deje sin atender lo que para ella es fundamental, la consideración de su asunto más propio? ¿Será de hecho la investigación

[53] *Ideen I*, p. 141 (174).
[54] *von seienden Regionen:* tómese «ente» como adjetivo; esto es, en el sentido de «regiones que son». *(N. del T.)*
[55] En la división fundamental entre ser en cuanto conciencia y ser en cuanto realidad «se abre un verdadero abismo del sentido». *Ibid.*, p. 93 (117).
[56] *dringlich:* «decisiva» y, así, «necesaria». *(N. del T.)*

fenomenológica tan poco fenomenológica como para excluir del cuestionamiento fenomenológico lo que es su dominio más propio? Antes de concluir nuestra crítica y de pasar a consideraciones positivas, es obligado destacar todos los planteamientos que hemos podido encontrar que señalan en la dirección de determinar el ser de lo intencional partiendo de ello mismo. ¿Es que acaso no se pregunta expresamente en la fenomenología por el ser de lo intencional en cuanto tal, y, por cierto, más allá de esa «actitud naturalista» de la que antes hablábamos? ¿No es ésa una cuestión que necesariamente surge en cuanto se pretende delimitar la fenomenología frente a la psicología?

a) La necesidad de delimitar la fenomenología frente a la psicología naturalista y de superarla

Veíamos cómo, al realizarse tal demarcación, no se reconocía la cuestión que nosotros considerábamos esencialmente de teoría de la razón o del conocimiento, aun cuando dicha demarcación llevara precisamente a una determinación fundamental del ser. Esta demarcación frente a la psicología fue necesaria ya en los inicios de la fenomenología, por cuanto la propia fenomenología venía a ser el desarrollo, si se puede decir así, de una psicología determinada, la de Brentano. Dicha demarcación debe tratar, evidentemente, del ser de los actos. Dicha demarcación, al centrarse pura y exclusivamente en los actos mismos en cuanto tales, no sigue la dirección de la llamada actitud naturalista, en la cual no son los actos en cuanto tales los que hay que definir, sino que se los maneja como si fueran apéndices de una cosa material. Que la fenomenología, no obstante, supera en cierto sentido el *naturalismo* es algo que se pone de manifiesto cuando se recuerdan más exactamente sus inicios.

En sus inicios, en una primera fase la fenomenología se entendió precisamente como lucha contra el *naturalismo*, ciertamente, contra el naturalismo en la forma concreta del *psicologismo*, en particular contra al psicologismo en el campo de la *lógica*.

Había cierta tendencia en la lógica que concebía las leyes del pensar en cuanto leyes de los procesos psíquicos del pensamiento, del acontecer psíquico del pensamiento. Frente a ese malentendido vino a mostrar Husserl, como Brentano, que las leyes del pensar no son leyes del curso psíquico del pensar, sino leyes de lo pensado; que hay que distinguir entre el proceso psíquico del juicio, el acto en sentido amplio, y lo que se juzga en dichos actos. Se distingue entre la materialidad real *[realen Inhalt]* de los actos, el

juzgar en cuanto tal, y la ideal, el contenido del juicio. *En esa distinción entre ejecución real y contenido ideal* se funda la *refutación fundamental del psicologismo.* Así pues, por dirigir su actividad en el campo de la lógica contra el psicologismo o naturalismo, se encontraba la fenomenología prevenida de antemano frente al malentendido naturalista. Ahora bien, hay que fijarse en que en esa demarcación realizada en el fenómeno del juicio —contenido juzgado, contenido de cosas *[Sachgehalt]* en cuanto ser ideal o ser que vale, y ser real, el acto del juicio— se hace en efecto una distinción entre el ser real y el ser ideal del juicio, mas, *sin embargo,* justamente *la realidad de eso real de los actos queda indeterminada.* El ser del juicio, el ser del acto, es decir, el ser de lo intencional, no se cuestiona, de tal modo que siempre queda la posibilidad de entender esa realidad en el sentido de los procesos psíquicos naturales. Digamos que fascinó de tal modo el descubrimiento, o el redescubrimiento de lo ideal, que se cedió lo otro, los actos y los procesos, a la psicología. La elaboración del campo puro sólo dio lugar de nuevo a normas, como veíamos, sin que se planteara la cuestión central.

b) La propuesta de Dilthey de una «psicología personalista» —su idea del hombre en cuanto persona

Esta crítica fenomenológica del naturalismo era algo palmario en la orientación de Dilthey, y de hecho la fenomenología recogió de él la iniciativa; es decir, Husserl se propuso llevar adelante por la vía fenomenológica la tarea que Dilthey se había planteado: poner por obra, frente a la *psicología naturalista,* una *psicología personalista.* Lo psíquico debería entenderse ahora no en cuanto acontecer natural, sino en cuanto *espíritu* y *persona.*

Ya hemos indicado [57] que Dilthey desde el primer momento mostró comprensión para con la fenomenología y cómo justamente influyó en ella en la dirección de la cuestión que a nosotros nos ocupa. El trabajo científico de Dilthey buscaba por sí mismo una manera de contemplar al hombre que, frente a la psicología entendida en cuanto ciencia natural, no hiciera de él un objeto, explicándolo como si fuera una cosa natural, construyéndolo a partir de otras leyes universales del acontecer, sino que lo *entendiera en cuanto persona viva, en acción en la historia,* y en ese entender lo *describiera* y *analizara.* Se puede reconocer aquí la tendencia hacia una psicología nueva, una psicología *personalista.* Ya indiqué cómo tras la pu-

[57] Véase § 4c, pp. 19 s.

blicación de las *Investigaciones lógicas* (1900/1901), cuando Husserl trataba de generalizar su posición, Dilthey tuvo particular influencia en él, precisamente en esa línea de elaborar una psicología nueva. En el horizonte de la cuestión que nos atañe, no obstante, se halla también la propuesta de determinar el ser de los propios actos pura y exclusivamente a partir de ellos mismos, dejando de lado la consideración puramente objetivadora y naturalista de la naturaleza de los actos y de lo psíquico. Eso significa, por lo que hace al asunto efectivo de la fenomenología, que lo que se exige para el mejor desarrollo de la fenomenología es una reflexión que permita determinar la posición de partida, esto es, determinar el ser de la conciencia en función de la manera como se da en la actitud natural. Ese tipo de experiencia primordial, que proporciona la base para cualquier otra caracterización de la conciencia, es una experiencia que resulta ser de tipo teórico, no verdaderamente natural, en la que lo experimentado pudiera darse según su sentido originario. Más bien, el modo y la manera como aquí se da lo experimentado vienen determinados única y exclusivamente por el carácter de objetualidad de la observación teórica de la naturaleza. Así resulta que para la elaboración de la conciencia pura la posición de partida es teórica, lo que en principio, por supuesto, no sería ninguna desgracia ni constituiría un reproche, pero sí cuando lo que se pretende es definir a partir de la conciencia pura, alcanzada desde esta perspectiva teórica, también el campo completo de las actuaciones, y sobre todo las prácticas. Ciertamente, se nota en el curso posterior del desarrollo de la fenomenología la citada nueva tendencia que trata de ir más allá de la actitud específicamente naturalista, dando juego a un enfoque personalista.

Hay que preguntar cómo se da la existencia[58] humana en la experiencia específicamente personal, cómo se procura determinar a partir de ella el ser de los actos y el ser del hombre. En caso de que dicho intento resultara logrado y se pudiera determinar de esa manera el ser de lo intencional, de los actos y del *Dasein* concreto del hombre, nuestra crítica carecería de fundamento. Habrá que ver hasta qué punto esta nueva actitud se pregunta acerca del ser del *Dasein* del hombre, acerca del ser de los actos y de quien lleva a cabo esos actos, y hasta qué punto se determina ese ser. Para ello hemos de volver brevemente a Dilthey.

[58] *Dasein:* este término central, que acaso habría que dejar sin traducir, integra en su significación 1) la existencia, el *existir* del ser humano; siendo a la vez, por su morfología: 2) *Dasein*, un modo de ser, *sein*, el del «*estar*-aquí», dicho sea «aquí» en sentido espacio*temporal*, esto es, *la ocasión* a que se remite; 3) y un modo de estar, de ser enfático, el «estar en *lo* que se está, en *lo* que se es», atendiéndolo: de estar *aquí*, de ser el *aquí*. (Véase al respecto mi «El significado [en castellano] del *Dasein* heideggeriano», *Er, Revista de Filosofía*, n.º 29, 2000, pp. 7199. *N. del T.*)

Dilthey fue el primero en entender las miras de la fenomenología. Su trabajo, ya desde los años sesenta, estaba dirigido a elaborar una nueva psicología, dicho en términos muy generales, una ciencia del hombre que concibiera al hombre primordialmente tal como existe en cuanto persona, actuando en la historia. Ésa es la idea del hombre que él tenía a la vista, y trataba de definir dicho ente de modo científico. Este modo de ver al hombre entraba en conflicto con la psicología dominante, que se quería ciencia natural, que era naturalista en un sentido extremo, incluso psicología de los sentidos en sentido estricto. Frente a esa *psicología explicativa*, que explicaba *construyendo* a partir de hipótesis, la cuestión era para él lograr una *psicología descriptiva, analítica*. Su dedicación a una psicología así, que sólo el nombre tiene de tal, alcanzó una primera conclusión en los ensayos «Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica»[59] y «Contribuciones al estudio de la individualidad»[60]. Tras la publicación de las *Investigaciones lógicas* (1900/1901), Dilthey retomó la cuestión de una psicología personal auténtica. Los primeros resultados tras el conocimiento de la fenomenología se hallan formulados en un fragmento memorable: «Estudios para la fundamentación de las ciencias del espíritu»[61], así como también en una obra maestra de senectud: «La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu»[62]. Lo importante es lo que Dilthey expone en el capítulo 7 de las «Ideas», «De la estructura de la vida psíquica», tesis fundamental que Husserl y Scheler asumirán y analizarán fenomenológicamente con mayor precisión: que la persona, dentro de cierta mismidad, se encuentra frente a un mundo sobre el que actúa y que a su vez repercute sobre ella; que en todo momento del ser reacciona la persona completa, no sólo queriendo, sintiendo o reflexionando, sino todo ello en uno, siempre a la vez; que la trama vital *[Lebenszusammenhang]* de la persona es en cualquier situación la de evolucionar. El análisis y la elaboración de estas tesis se realizan con los medios primitivos y un tanto bastos de la vieja psicología tradicional, pero lo esencial no es aquí la penetración conceptual sino, más bien, la apertura radical de nuevos horizontes para la cuestión acerca del ser de los actos, en sentido amplio, del ser del hombre.

[59] W. Dilthey: «Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie», *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1894, esp. cap. 7. *Gesammelte Schriften*, t. V, 1924, 1974^6, pp. 139-240.
[60] W. Dilthey: «Beiträge zum Studium der Individualität», 1895/96, *ibid.*, pp. 241-316.
[61] W. Dilthey: «Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften», *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1905. [*Gesammelte Schriften*, t. VII, 1973^6, pp. 3-75.]
[62] W. Dilthey: «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», *Abhandlungen der Berliner Akademie*, 1910. [*Gesammelte Schriften*, t. VII, 1973^6, pp. 79-188.]

c) La recepción por Husserl de la tendencia personalista en su artículo de Logos

Esa labor previa en pro de una psicología personalista la asumió Husserl incorporándola al desarrollo posterior de la fenomenología. Los primeros resultados escritos de tales consideraciones aparecen en el ya citado artículo de la revista *Logos* de 1910, «La filosofía en cuanto ciencia estricta».

Dicho artículo es importante desde varios puntos de vista: por un lado, en cuanto fase de transición entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas*; también, por lo que hace al concepto de reducción: la relación entre la reducción eidética y la transcendental no queda clara; además, por el concepto de fenómeno y de lo psíquico, y por la falta de claridad acerca de lo «noemático» y lo «noético»; sobre todo, sin embargo, se caracteriza, en la segunda parte, por su posición ante el problema de la historia, posición que hay que calificar de imposible y que con razón suscitó la consternación de Dilthey. Pero en principio ahora no nos interesa este problema, sino únicamente la cuestión de hasta qué punto aparecen en este ensayo tendencias que apuntan a un psicología personalista y si logran ir más allá del primer planteamiento naturalista.

La mejor forma de ver esto es preguntar: ¿cómo se determina aquí el sentido del asunto fenomenológico, es decir, de la conciencia pura? Frente a lo transcendente, o lo físico de la naturaleza, lo psíquico es lo dado inmanente, como dice Husserl, «la contraobra *[Gegenwurf]* de la naturaleza»[63]. Ante eso psíquico inmanente se suscita la cuestión de ¿qué investigamos en cuanto ser de lo psíquico? Esta cuestión, qué investigamos en la conciencia en cuanto ser suyo, también la plantea Husserl del siguiente modo: ¿qué se puede captar, determinar en ella, establecer en cuanto unidades objetivas? *Ser* significa para él nada más que ser verdadero, *objetividad, verdadero para un conocimiento científico, teórico*. No se pregunta aquí por el ser específico de la conciencia, de las vivencias, sino por un *ser-objeto eminente para una ciencia objetiva de la conciencia*. ¿Cómo hay que concebir la trama de vivencias para que se puedan hacer enunciados de validez universal acerca de ella en los que se defina el ser de la conciencia? La respuesta es: si los fenómenos son fenómenos psíquicos, por lo tanto, no son naturaleza, poseen una esencia que se capta de manera adecuada en una contemplación *[Schauen]* inmediata. Pasando de la descripción individual de lo psíquico a la contemplación de la esencia, alcanzo un ser de la conciencia que se puede definir objetivamente. Lo primordial en esa ca-

[63] [*Logos*, vol. 1, n.º 3, p. 314.]

racterización de la conciencia por lo que hace a su ser es el sentido de una objetividad científica posible, no su carácter específico de ser, que existe por sí mismo y tiene un sentido propio antes de cualquier posible elaboración científica. Dentro de ese horizonte hay que entender lo que Husserl dice ahora respecto a la determinación personal de la conciencia: «No sin ciertas reservas, desde luego, hay que considerar la psicología, la ciencia de lo "psíquico", sólo en cuanto ciencia de los fenómenos psíquicos y de sus vínculos con el cuerpo. De hecho, sin embargo, por todas partes se halla guiada por aquellas objetivaciones originarias inevitables cuyos correlatos son las unidades empíricas del hombre y el animal o, por otro lado, el alma, la personalidad, el carácter o la disposición de la personalidad. Con todo, para nuestros fines no es necesario afrontar el análisis de esas figuras unitarias ni el problema de determinar a partir de ellas el cometido de la psicología. Pues inmediatamente resulta evidente que estas unidades son de una especie por principio diferente que las cosicidades *[Dinglichkeiten]* de la naturaleza, las cuales se dan en esencia a través de fenómenos o apariciones matizadas, mientras que de las unidades en cuestión nada semejante se puede decir. Sólo el sustrato fundante "cuerpo humano", pero no el propio hombre, es una unidad que aparece como las cosas; mas no la personalidad, el carácter, etc. Obviamente, con todas esas unidades nos vemos remitidos a la unidad inmanente de la vida del flujo ocasional de conciencia y a las peculiaridades morfológicas que distinguen las diversas unidades inmanentes de ese tipo. En consecuencia, todo conocimiento psicológico, aunque se refiera primordialmente a las individualidades humanas, a caracteres o a disposiciones, se ve también remitido a esas unidades de la conciencia y con ello al estudio de los fenómenos mismos y de sus entrelazamientos»[64].

Aquí está claro que las formaciones unitarias entendidas en cuanto formaciones de las tramas de vivencias a las que nos referimos con «persona» o «personalidad» son de una especie por principio diferente que las cosicidades de la naturaleza; que de hecho el hombre, en cuanto objeto de contemplación, debe ser tratado como *no-naturaleza*. Ciertamente, si se cuestiona cuál es el sentido positivo de este ser personal, está claro que se nos volverá a remitir a la estructura inmanente de la conciencia, que ya conocemos a partir de la expresión conciencia pura. En el fondo se nos ha vuelto a llevar a la misma base, a saber, a la reflexión inmanente de los actos y de las vivencias, sin que por su parte se hayan definido realmente dichos actos.

[64] *Logos*, vol. 1, n.º 3, pp. 319 s.

En los años siguientes (1914/1915) acomete Husserl de manera aún más enérgica esa inclinación hacia la psicología personalista y desarrolla al mismo tiempo sin interrupción lo iniciado en la parte primera ya publicada de *Ideas para una fenomenología pura...* Esta primera elaboración de partes de una psicología personalista, si bien es cierto que nunca se publicó, ha gozado de amplia vida literaria en los escritos de discípulos de Husserl. Desde esta primera elaboración de 1914 Husserl ha abordado varias veces la revisión de esa psicología personalista, y de hecho desde su época de Friburgo (1916) la ha repetido en diversas ocasiones en forma de lección magistral, con el título de «Naturaleza y espíritu». Con qué fuerza ha prendido en él precisamente esa tendencia a ese problema nos lo muestran las lecciones que dicta ese semestre, que, con el título de «psicología fenomenológica»[65], se centran únicamente en una fenomenología del espíritu. Característico de él es que su cuestionar se halla en continuo movimiento, por lo que una vez más nuestra crítica debe ser precavida. Acerca del contenido de la posición actual de sus investigaciones, no tengo suficiente orientación. Lo que sí puedo señalar es que Husserl, tras conocer mis lecciones de Friburgo y las de aquí, y habiéndole expuesto mis objeciones, tomó buena cuenta de ellas, y que hoy en día mi crítica no le concierne en todo su rigor. Ahora bien, no se trata de criticar por criticar, sino de poner al descubierto las cosas y así entenderse. No hace falta aclarar que, comparándome con Husserl, yo no me considero aún más que un simple aprendiz.

Al enviarme este invierno el manuscrito de la segunda parte de *Ideas*[66], me decía Husserl: «Desde los comienzos de Friburgo he hecho progresos tan esenciales justamente en las cuestiones del espíritu y la naturaleza que debería hacer una exposición completamente nueva, con contenidos en parte completamente diferentes». (Comunicación escrita en carta del 7/2/1925.) Así pues, la caracterización que hacía yo de entrada se ha quedado en cierto modo un poco anticuada. Característico del planteamiento de esa psicología personalista es el contexto en que se realiza. En la primera parte de *Ideas* es la cuestión acerca de la conciencia pura en cuanto suelo o fundamento para la constitución de toda realidad. La segunda se ocupa de la propia constitución: 1. *La constitución de la naturaleza material.* 2. *La constitución de la naturaleza animal (o animada).* 3. *La constitución del*

[65] [E. Husserl: *Phänomenologische Psychologie*, en *Husserliana*, t. IX, ed. por W. Biemel, La Haya, 1962.]
[66] [E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, libro 2.°, en *Husserliana*, t. IV, ed. por W. Biemel, La Haya, 1952.]

mundo espiritual, con el título de *la actitud personalista frente a la naturalista.*

Lo que ahora interesa es ver la trama de vivencias no en cuanto apéndice de las cosas físicas, sino la trama de vivencias en cuanto tal, y el yo en cuanto yo-sujeto psíquico.

Para presentar la actitud natural, analiza Husserl el ejemplo de cómo un gato se nos da de entrada en cuanto cosa que se halla en el mundo: cosa material que tiene el carácter de corporalidad con propiedades físicas y sobre todo estesiológicas; es decir, en esa cosa física hay determinadas estructuras y elementos que denominamos sensibilidad, excitabilidad, etc. El exceso de realidad *[Realität]* que en una cosa viva se encuentra por encima de lo meramente físico no es algo aparte, separable, que estuviera junto a eso físico, sino que está y es real *[real]* en eso físico. A causa de esta peculiar relación podemos decir que lo psíquico, lo animado en el más amplio de los sentidos, aun cuando carezca de extensión, de espacialidad, se encuentra, no obstante, en el espacio. Puedo decir que el gato anda por ahí, localizar, por lo tanto, algo psíquico en el espacio. Esto tiene fundamento justificado y es posible a causa de esa relación íntima entre lo estesiológico y lo físico. En ese sentido, se puede contemplar también al hombre de modo pura y exclusivamente objetivo. Nosotros, en cambio, hemos puesto ahora las miras en una actitud que es en cierto sentido *muy natural pero no naturalista.* Lo que se experimenta en ella no es la naturaleza, sino, por decirlo así, el *contrajuego [Widerspiel] psíquico de la naturaleza, la contraobra.* Nos deslizamos continuamente y sin esfuerzo alguno de una actitud a la otra, de la naturalista a la personalista. Viviendo con los demás, estando relacionado con ellos de intención y de hecho, nos experimentamos en cuanto *personas.* Esta experiencia natural no es nada artificial a lo que hubiera que llegar a través de medios especiales. Es más, las actitudes no son siquiera del mismo orden, sino que la actitud naturalista está *subordinada* a la personalista.

Evidentemente, aquí se está enunciando de modo teórico la supremacía de la actitud personalista y el modo de entenderse dicha actitud. Pero si se mira más de cerca cómo se lleva a cabo la determinación de la persona que se da en la experiencia personal, entonces volvemos a lo que ya conocemos. La actitud y la experiencia personalistas se caracterizan en cuanto *inspectio sui*, en cuanto contemplación interior de uno mismo, del yo de la intencionalidad, del yo que es el sujeto de las *cogitationes.* Ya sólo la expresión empleada recuerda de modo evidente a Descartes. Todo yo de ese tipo tiene a la vez su lado de naturaleza, que es el subsuelo *[Untergrund]* de la subjetividad. El espíritu no es un yo abstracto, sino la personalidad completa;

el yo, el hombre, el sujeto en cuanto personas no pueden disolverse en ser naturaleza, porque en ese caso faltaría aquello que da sentido a la naturaleza[67]. «Es decir, si borramos todos los espíritus del mundo, entonces, ya no hay naturaleza. Pero si borramos la naturaleza, la existencia "verdadera", objetiva-intersubjetiva, entonces siempre queda todavía algo restante: el espíritu en cuanto espíritu individual; se pierde sólo la posibilidad de la socialidad, la posibilidad de una comprehensión, la cual presupone cierta intersubjetividad del cuerpo.»[68] «No obstante, en el curso de conciencia del espíritu se manifiesta en cada caso su unidad, su individualidad.»[69] El espíritu, a diferencia de las cosas, tiene en sí mismo su individualidad[70] *«Los espíritus, precisamente, no son unidades de apariciones [fenómenos]*[71], sino unidades de nexos absolutos de conciencia»[72], algo dado inmanente. «La naturaleza es la X y por principio nada más que la X que se determina mediante determinaciones generales. Pero el espíritu no es una X, sino lo dado mismo en la experiencia del espíritu.»[73]

Es la misma reflexión acerca de la conciencia pura en cuanto residuo tras la aniquilación del mundo. Aquí Husserl no hace sino volver con otros términos una vez más a la distinción originaria del ser. Ontológicamente sigue en lo de antes. Es característico el punto de partida de las consideraciones de la Tercera Parte: § 12. El yo espiritual y su «subsuelo»; § 13. Imbricación de la actitud personalista y la actitud naturalista (la relación entre espíritu, alma, cuerpo y naturaleza física); § 14. Paralelismo psicofísico y acción recíproca; § 15. Relatividad de la naturaleza, carácter absoluto del espíritu[74]. Resulta evidente cuál es aquí la perspectiva a la que una vez más recurre el análisis de la persona y cómo en última instancia se orienta por Descartes. Las características y la constitución de la persona acaban en consideraciones típicas, en la cuestión de la imbricación de la actitud personalista y la actitud naturalista. Se pregunta por la relación entre alma y cuerpo, naturaleza espiritual y naturaleza física; se pregunta por el viejo problema, tan discutido en el siglo XIX, del paralelismo psicofísico, pero en definitiva se determina la relatividad de la naturaleza y el carácter absoluto del espíritu.

67 *Ideen II*, p. 297.
68 *Ibid.*
69 *Ibid.*, pp. 297 s.
70 *Ibid.*, pp. 298 ss.
71 *Erscheinungen:* es decir, para Husserl, «fenómenos». *(N. del T.)*
72 *Ibid.*, p. 301.
73 *Ibid.*, p. 302.
74 En la edición de la *Husserliana* y en la correspondiente versión en castellano se trata de los §§ 61-64. *(N. del T.)*

d) Crítica con base fenomenológica de los principios fundamentales de la psicología personalista

La respuesta a la cuestión de hasta qué punto esta consideración de la persona en la actitud personalista llega a determinar de modo propio el ser de los actos y de la vida misma debe quedar una vez más relativamente insatisfecha. El hecho de que Husserl tenga en cuenta la actitud personalista no nos obliga ni a retirar ni a revisar la crítica. Por el contrario, vamos a ver cómo precisamente con la actitud personalista se obstaculiza la pregunta por el verdadero ser de los actos, por el ser de lo intencional —tesis esta que también vale ante la posición de Dilthey. Con esto, por lo que hace a los principios fundamentales, volvemos a estar sobre la misma base que cuando hacíamos la crítica de los rasgos de ser de la conciencia pura.

La tendencia a una psicología personalista que posea un fundamento fenomenológico hay que tomarla, a decir verdad, positivamente, mas la que es objeto de nuestras reflexiones anteriores se ha quedado en lo fundamental atascada en un planteamiento tradicional. Es lo que nos muestra la primera versión de tal propuesta, planeada como segunda parte de *Ideas* pero que se realizó de una tirada con la primera parte. Hay tres aspectos de esta posición de la psicología personalista que debemos aclarar críticamente: primero, hay que pensar que estas consideraciones se quedan en lo que es la cuestión acerca de la constitución de la realidad y la objetividad; segundo, que el modo de acceso a la persona no es otro que el ya caracterizado de la reflexión inmanente *(inspectio sui)* de las vivencias, de donde se derivan todas las tesis del darse absoluto y demás; tercero, que la predeterminación de la unidad de la trama de vivencias en cuanto espíritu o persona sigue teniendo por hilo conductor la definición tradicional del hombre —*homo animal rationale.* Este conocimiento es el más importante en este contexto.

[1.] El contexto y el orden en que surge la cuestión acerca de la persona son sintomáticos de ese quedarse en la consideración de la constitución. El contexto está prefigurado por la temática de *Ideas.* Se dice cómo se da a conocer lo ente en cuanto real en su realidad *[reales in seiner Realität]*, cómo se ha de definir la unidad del flujo de vivencias en cuanto unidad de cierta multiplicidad objetual. La cuestión se plantea en el orden en que se sitúan los dominios de lo real mismo. El *estrato fundamental* sigue siendo lo *real natural [das Naturwirkliche];* sobre ello se apoya lo psíquico, y sobre lo psíquico, lo espiritual. De ahí parte ahora la cuestión acerca de la constitución del mundo espiritual. Es verdad que se subraya teóricamente la naturalidad y autenticidad de la actitud personalista, pero, sin embargo, la re-

flexión que se lleva a efecto da la primacía a la indagación de la naturaleza. *No se experimenta primordialmente el ser de la persona en cuanto tal.*

[2.] Más bien, se queda en la reflexión del acto, en la *inspectio sui*, sólo que ahora el asunto no es la conciencia pura y el yo puro, sino la conciencia y el yo individuados, individuales. Ahora bien, la individuación siempre está condicionada por el cuerpo. Es verdad que se dice expresamente que la trama de vivencias tiene en sí misma su individuación, que es siempre la de un yo-sujeto concreto y determinado, pero, sin embargo, el modo de ser de los actos queda indefinido. Los actos se llevan a cabo; el yo es el polo de los actos, el sujeto que, persistente, se mantiene [75]. Ciertamente, éste no es el último paso que Husserl da para aclarar la unidad del flujo de las vivencias. De ello hablaremos más oportunamente cuando analicemos el tiempo en el apartado «El flujo de vivencias y la conciencia absoluta del tiempo».

[3.] Pero es que aun cuando se definiera el ser de los actos y la unidad del todo de vivencias en su carácter de ser, aun entonces nos quedaría siempre la cuestión acerca del *ser del hombre concreto y completo*. ¿Es que se puede, digamos, armar ese ser ensamblando el ser del subsuelo *[Untergrund]* material, del cuerpo, con el ser del alma y el del espíritu? ¿Es el ser de la persona el *producto* de los modos de ser de esos diversos estratos? ¿O lo que aquí se ve, más bien, es que de este modo, cortando primero para luego juntar, no hay manera de llegar a los fenómenos; que así, por más tendencia a lo personal que haya, lo que se hace es tomar la persona como una cosa del mundo que tuviera varios estratos, a cuyo ser nunca se llegaría por mucho que se definiera la realidad de dichos estratos, lo que tampoco es el caso? Lo que siempre se obtiene entonces no es sino el ser de algo objetivo dado de antemano, el ser de un objeto real, es decir, en definitiva se trata siempre sólo del ser en cuanto objetividad en el sentido del ser objeto de contemplación.

Ahora bien, ese fraccionamiento del hombre y la disposición de los actos, de lo intencional en una trama tal: lo físico, cuerpo, alma, espíritu —es decir, la actitud personalista—, introducen de nuevo el modo de contemplar que había guiado la formación de la conciencia pura: la definición tradicional del hombre en cuanto *animal rationale*, donde *ratio* se entiende en el sentido de *persona racional*. A pesar o, mejor dicho, precisamente por causa de la actitud personalista, se conserva la posición ya caracterizada. Es verdad que no toma al hombre en cuanto realidad de la naturaleza, pero sí aún

[75] *das sich durchhaltende Subjekt:* «el sujeto que, persistente, se mantiene»; se trata de conservar el doble aspecto del reflexivo y la duración y permanencia. *(N. del T.)*

en cuanto *realidad del mundo*, *realidad del mundo que en cuanto transcendencia se constituye en la conciencia absoluta*.

Por más que sus análisis particulares sean sin duda alguna superiores, Husserl no va más allá que Dilthey. Por el contrario, yo diría, al menos así lo intuyo, que si bien Dilthey no planteó la cuestión del ser (tampoco tenía los medios para hacerlo), en él, sin embargo, se siente viva la tendencia hacia dicha cuestión. Debido a la indefinición de las formulaciones diltheyanas, sobre todo en el ámbito de los fenómenos fundamentales, resulta imposible demostrar objetivamente la presencia de dicha tendencia.

El examen de las posibilidades de la actitud personalista nos ha permitido darnos cuenta correcta de que detrás de todas las cuestiones acerca de lo intencional, lo psíquico, acerca de la conciencia, la vivencia, la vida, el hombre, la razón, el espíritu, la persona, el yo o el sujeto lo que se encuentra es la definición tradicional del hombre —*animal rationale*. Ahora bien, ¿esta definición se ha sacado de experiencias que remitan a la experiencia primordial del ser del hombre?, ¿no surge, más bien, de la experiencia del hombre en cuanto cosa que está ahí, en el mundo —*animal*—, y que posee razón —*rationale?* Esa experiencia, que no tiene por qué ser necesariamente naturalista en sentido extremo; esa experiencia, como veremos, tiene su razón de ser no sólo a la hora de contemplar al hombre desde una perspectiva fisiológico-zoológica. La preponderancia, sea explícita o esté oculta, de tal definición es la que marca la pauta para la cuestión de la realidad referida a los actos, se plantee en términos naturalistas o personalistas.

e) El fracaso de Scheler en su intento de definir el ser de los actos y del actor de los actos[76]

Tampoco el camino que Scheler sigue para definir lo intencional y los actos, la persona y el hombre, lleva fundamentalmente más lejos, al estar también orientado por la definición tradicional del hombre, la de *animal rationale*. Y, sin embargo, y ésa es la razón de que hablemos expresamente de él, gracias a la fuerte influencia de Bergson y de Dilthey, aun dentro del planteamiento tradicional se acerca a la cuestión que a nosotros nos ocupa, y lo hace al destacar explícitamente la peculiaridad del ser persona, así como también al definir las vivencias, los actos y el yo sin querer saber nada de la orientación de Husserl, específicamente encuadrada en una teoría de la razón. No obstante, también Scheler tiene la propensión a deli-

[76] *Aktvollzieher:* propiamente, «el que realiza los actos». *(N. del T.)*

mitar los actos, entendidos en cuanto algo no psíquico, frente a lo psíquico. También en él se da la definición de que la persona es la que *realiza actos [Aktvollzieher]*. Ciertamente, al mismo tiempo subraya que la unidad de la persona no es el producto de las vivencias, la unidad de forma que *resulta*, sino que es precisamente el ser de la persona el que por su parte determina el ser de los actos. Además, Scheler insiste en la ley esencial de que el ser de la persona no es una yoidad universal, sino cada *persona individual*. Veamos algunas características particulares más, aunque tampoco quisiera entrar más a fondo en la teoría de Scheler acerca de la persona, ya que no aporta nada nuevo a nuestra cuestión crítica.

La persona no debe «pensarse en cuanto *cosa* o *substancia*..., que dispusiera de cualesquiera capacidades o fuerzas», por ejemplo, «la razón». «La persona es, más bien, la unidad del vivir vivida de modo inmediato en el vivir»[77], no una cosa sólo pensada después y fuera de lo vivido de modo inmediato[78]. La persona no es «un ser cósico o substancial...»[79]. Toda persona en cuanto tal (toda persona finita) es individuo por ser persona, no sólo por el contenido particular de lo que vive o por ser cuerpo y ocupar espacio[80]. «... el ser de la persona no puede jamás diluirse en ser sujeto de actos racionales sometidos a cierta legalidad.»[81] Así pues, la persona no es cosa ni substancia ni objeto. Con ello se vuelve a decir lo que ya indicaba Husserl en el artículo de *Logos*, que la unidad de la persona, la personalidad, muestra tener una constitución esencialmente diferente de la cosicidad de las cosas naturales.

Lo que Scheler dice de la persona lo dice aún de modo más explícito de los actos mismos. «Pero nunca un acto es también un objeto; pues es inherente a la esencia del ser de los actos [aquí de modo explícito la cuestión acerca del ser de los actos] el que se vivan sólo al realizarlos y el que se den en la reflexión»[82] —no en la percepción. Los actos son, efectivamente, algo no psíquico, inherente a la esencia de la persona, la cual sólo existe en la realización de actos intencionales, de tal modo que no puede ser en esencia un objeto[83]. El ser del primer acto consiste en ser realizado y por eso es

[77] *die unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens:* «la unidad del vivir vivida de modo inmediato juntamente con el vivir» —sería otra posible versión. *(N. del T.)*

[78] M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik I. Kants)*, II parte, VI. «Formalismus und Person», en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 2 (1916), pp. 242-464; aquí, p. 243.

[79] *Ibid.*, p. 244.

[80] *Ibid.*, pp. 243 s.

[81] *Ibid.*, p. 244.

[82] *Ibid.*, p. 246.

[83] Véase *ibid.*, pp. 260 ss.

absolutamente —no relativamente— diferente del concepto de objeto. Ese realizarlo puede llevarse a cabo de modo simple y directo o con «reflexión». Esta reflexión no es una objetivación, una «percepción». La reflexión es sólo el flotar de una conciencia, completamente no cualificada, de «reflexiones» junto a los actos que se están realizando [84]. La reflexión no toca a lo «interior», a objetos, sino que atañe al ser de la persona; trata justamente de captar la totalidad del ser del hombre.

«Toda objetivación psicológica», toda concepción de los actos en cuanto algo psíquico, «es equivalente a una *despersonalización*»[85]. La persona se da en cualquier caso en cuanto actor de actos intencionales que se hallan unidos por la unidad de poseer un sentido. El ser psíquico no tiene, pues, nada que ver con el ser persona [86]. «El modo único y exclusivo de darse [la persona] es, antes bien, sólo la propia realización de actos (incluso la realización del acto de la reflexión acerca de sus actos) —la realización de actos, viviendo en la cual la persona al mismo tiempo se vive a sí misma.»[87] Todo lo que es acto es transcendente a la psicología, entendida ésta en cuanto aprehensión de acontecimientos interiores [88]. Los actos no son nada psíquico, la función es psíquica; los actos son realizados, los hechos se consuman [89]. «Los actos se originan en la persona [y se pierden] en el tiempo; ... »[90], son indiferentes respecto de lo psíquico o lo físico.

Hasta ahora tenemos que el modo de ser de los actos no es el mismo que el de la realidad psíquica; que la unidad específica del ser de los actos, la persona, no es por su parte ni cosa ni substancia. Ahora bien, si cuestionamos en términos positivos cómo se define el ser de los actos y cuál es el ser de la persona, el ser de la vivencia y la unidad de las vivencias, lo único que se dice al respecto es que los actos son realizados y que la persona es la que realiza los actos. *Acerca del modo de ser de la realización de los actos y del modo de ser del actor de los actos, impera el silencio.* Con todo, es importante el que esta caracterización de la persona en cualquier caso trate de avanzar en la definición de los actos y de su ser, pero, cuando se pregunta de modo fundamental acerca de la estructura de ser y acerca de la conceptualidad con que se pregunta por ese ser, no pasa de esas apreciaciones

84 Véase *ibid.*, p. 246 s.
85 *Ibid.*, p. 355.
86 Véase *ibid.*
87 *Ibid.*, p. 260.
88 Véase *ibid.*
89 El original marca la voz pasiva —*werden vollzogen*— de los actos frente a la reflexiva —*vollziehen sich*— de los hechos. *(N. del T.)*
90 *Ibid.*, p. 261.

vagas como son «realización» y «actor»[91]. La caracterización más precisa de los actos, del nexo de la totalidad de actos, la persona, con lo psíquico, del nexo de lo psíquico con la corporalidad, de la corporalidad con lo físico, viene determinada una vez más en el horizonte tradicional general, bien que en Scheler se encuentren adelantos esenciales respecto de la cuestión de la relación de lo anímico, lo psíquico, con la corporalidad. Probablemente sea Scheler el que hoy en día bajo la influencia de Bergson haya llegado más lejos dentro de esta cuestión. Esas ideas se hallan expuestas, ciertamente de modo muy disperso, en la *Ética* del segundo volumen del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, también en su escrito *Los ídolos del conocimiento de uno mismo*[92].

f) El resultado de la reflexión crítica: la omisión de la cuestión acerca del ser en cuanto tal y del ser de lo intencional se funda en el abandonamiento[93] *del propio* Dasein

La reflexión crítica nos ha hecho ver que *también la investigación fenomenológica se halla bajo el hechizo de una vieja tradición y precisamente allí donde se trata de caracterizar del modo más originario lo que es su asunto más peculiar —la intencionalidad.* La fenomenología viene a caracterizar lo que es su cosa, el asunto suyo más peculiar, *contraviniendo* su principio más propio, esto es, no a partir de las cosas mismas, sino de un prejuicio tradicional que se ha convertido en algo dado por supuesto, prejuicio en cuyo sentido está justamente el impedir que se dé el salto originario al ente temático intendido. Así pues, la fenomenología, en la tarea fundamental de caracterizar su campo más propio, ¡resulta ser *no fenomenológica*! —es decir, ¡resulta ser *pretendida, falsamente*[94] *fenomenológica*! Y esto, en un sentido aún más fundamental. *No sólo el ser de lo intencional,* esto es, el ser de cierto ente determinado, *queda sin determinar, sino que se dan divisiones originarias en lo ente* (conciencia y realidad) *sin haberse aclarado, o al menos haberse cuestionado acerca de él, el sentido de aquello,* precisamente *el ser, con miras a lo cual se distingue.*

Pero esta *omisión* aún *más fundamental* tiene tan poco de mera negligencia, de simple falta de atención a una cuestión que hay que plantear,

[91] Recuerdo al lector: *Vollzug* y *Vollzieher (N. del T.)*
[92] M. Scheler: *Idole der Selbsterkenntnis*, en *Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig, 1915.
[93] *Verfallenheit:* fruto del *Verfallen*, «abandonarse»; es decir, «estado de abandono o abandonado». Véanse al respecto en el capítulo IV de la Parte Principal notas 83 y 99. *(N. del T.)*
[94] *vermeintlich:* «que pretende ser pero no es». *(N. del T.)*

como la orientación por la definición tradicional del hombre tiene de descuido casual. Más bien, en la omisión de la cuestión primordial acerca del ser en cuanto tal lo que se muestra es la presión y el peso de la tradición en una medida que no es fácil exagerar. Cuando se trata del ser de lo ente, sin haberse preguntado expresamente al respecto, y no sólo en las denominadas «ontologías», lo que rige son las caracterizaciones del ser y las categorías cuyos rasgos fundamentales descubrieron Platón y Aristóteles. Mas los resultados de estas reflexiones siguen imperando en cierta medida *sin que* se conserve en la experiencia de la investigación expresa, o al menos se traslade previamente a él, el suelo del cual se recogieron, sin que la cuestión que los articula, es decir, sin que el todo del estado de experiencia y de explicación de la investigación de la cual surgieron esas categorías siga estando vivo.

La cuestión que Platón plantea en el *Sofista*: τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὂν φθέγγησθε (244a) «¿Qué es lo que queréis decir cuando empleáis (la palabra) "ser"?»; dicho brevemente: ¿qué significa «ser»? —esa cuestión está ahí tan vivamente planteada... Desde Aristóteles, sin embargo, queda enmudecida, y tan enmudecida, por cierto, que ya ni se sabe que esté enmudecida, puesto que en adelante constantemente se trata del ser, con las características y las perspectivas recibidas de los griegos. De tal modo enmudece la cuestión que se cree plantearla constantemente sin entrar de hecho siquiera en su radio de acción, sin llegar a ver que por el simple hecho de utilizar los viejos conceptos, sean los más tradicionales, los conocidos de modo expreso, sean, lo que es aún más frecuente, los que se dan por supuestos y se usan inconscientemente, no por eso se llega ya, ni mucho menos, a la cuestión acerca del ser, es decir, no por eso está uno indagando en ese sector.

Ambas omisiones, primero, la de la cuestión acerca del ser en cuanto tal y, *segundo, la de la cuestión acerca del ser de lo intencional,* no son negligencias casuales de los filósofos, sino que en ellas se manifiesta la *historia de nuestro propio Dasein* —historia entendida no en el sentido de la totalidad de los acontecimientos públicos, sino historia en cuanto *modo de acontecer*[95] *del propio Dasein.* [El que esta omisión sea posible e impere de ese modo durante miles de años nos hace ver un modo particular de ser del *Dasein*, cierta tendencia específica hacia el decaimiento.][96] Eso significa que el

[95] *Geschehen:* «acontecer», es el verbo correspondiente a *Geschichte*, «historia». *(N. del T.)*
[96] Esta frase la introduce Th. Kisiel en la versión norteamericana por considerarla imprescindible para entender lo siguiente; proviene de las notas tomadas por S. Moser. (Véase el epílogo de la editora.) «Decaimiento» corresponde a *Verfall*, voz obviamente relacionada con *Verfallen*, «abandonarse», y *Verfallenheit*, «abandonamiento». (Véase más arriba nota 93. *N. del T.*)

Dasein no puede llegar a su ser más que cuando se rebela contra ese modo de ser suyo que es el *abandonarse*, del cual él mismo no está a salvo. La preponderancia de la tradición *onto*lógica y *antropo*lógica y con ella de la onto*lógica* y antropo*lógica*, es decir, también de la «lógica» se afirma en la filosofía de modo tanto más fácil y como por supuesto cuanto más ella misma, en el esbozo de sus tareas y sus cuestiones, de los medios y los modos de responder a aquéllas, vuelve a plantarse en la tradición, mas no en una tradición cualquiera, sino en la que viene predeterminada por el apremio y la elaboración de las cosas mismas. En Husserl es la recepción de la tradición de Descartes y de la problemática de la razón que proviene de él. Más exactamente, es el elemento antipsicológico el que expone, frente al naturalismo, el ser de la esencia, la preferencia por lo racional y en particular por el conocimiento —la idea de una constitución pura de la realidad *[Realität]* en lo no real *[im Nichtrealen]*— y *su idea de una cientificidad estricta y absoluta.*

En Scheler se puede señalar la recepción al menos temporal de motivos del pensamiento *neoplatónico agustiniano* y de *Pascal* interpretados tradicionalmente. En ambos casos rige latente la tradición de la filosofía griega clásica. Al tratarse de la cuestión específica acerca del espíritu, la razón, el yo y la vida, la tradición se impone a través de la definición del hombre ya citada —*animal rationale.* Husserl se orienta más por la definición profana, mientras que Scheler en su concepción de la idea de persona asume explícitamente la definición específicamente cristiana del hombre, con lo que su posición se hace en cierta medida más dogmática. No podemos entrar aquí más a fondo en la historia de dicha definición y de su significación esencial para el planteamiento de las cuestiones de la filosofía, sobre todo en la teología de la época de la cristiandad. Sólo de modo muy breve voy a trazar aquí el nexo que hay entre la definición de la persona que Scheler nos da y la caracterización del hombre específica del cristianismo.

Scheler, que ve la persona en la unidad de los actos, es decir, en la intencionalidad, dice: la esencia del hombre es la intención *[Intention]* hacia algo o, como él dice, el gesto mismo de la transcendencia. —El hombre es un eterno salir fuera-hacia *[Hinaus-zu]*, tal y como Pascal denominaba al hombre que está buscando a Dios. La única idea razonable del hombre (Scheler) es de todo punto un teomorfismo, la idea de un X que es la imagen viva y finita de Dios, algo semejante a él, una de sus infinitas sombras proyectadas sobre la pared del ser. Ciertamente, esta formulación tiene más de literatura que de reflexión científica, pero, no obstante, nos permite ver cómo caracteriza Scheler el ser del hombre.

Esta concepción del hombre se puede constatar ya en una época bien temprana, por ejemplo, en Tatiano: Λόγος πρὸς Ἕλληνας [97]. «No pienso en el hombre aquí en cuanto ζῷον y en su conducta en cuanto ser vivo, sino tal como es en cierto modo en su camino hacia Dios.» Ésta es la definición que formularía Calvino de modo semejante tiempo después, al decir: «His praeclaris dotibus excelluit prima hominis conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternam felicitatem»[98]. Aquí resulta evidente la caracterización del ser del hombre a partir de su transcendencia, es decir, de ese estar dirigido hacia algo de fuera. Algo semejante dice Zwinglio: «También el que el hombre *alce la vista* a Dios y atienda a su palabra, indica claramente que según su naturaleza ha nacido algo más cerca de Dios, *se parece* algo más a él, tiene *cierta aspiración* a él, de todo lo cual sin duda se deduce que está creado a *imagen* de Dios»[99]. No sólo se subraya aquí esa caracterización típica del hombre de estar de camino hacia Dios, sino al mismo tiempo la constante orientación por la sentencia del *Génesis*: «Faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram»[100], que también guió toda la antropología y todo el planteamiento antropológico de la Edad Media. Posteriormente, Kant —en su manera de caracterizar la persona racional del hombre— recogería la antigua definición cristiana del hombre, si bien desteologizándola en cierta medida.

Sirva este relato superficial para que se puedan entender las omisiones descubiertas en la crítica —no en cuanto «errores» fácilmente subsanables, sino para que se vea el poder del *Dasein* histórico, que nosotros mismos estamos llamados o condenados a ser. Ante esta última alternativa la verdad es que sólo cabe responder según la convicción personal, no es posible aquí el juicio científico; acaso hasta se trate de una falsa alternativa.

[97] Tatiano: *Rede an die Griechen* [Discurso a los griegos], traducido y prologado por V. Gröne, Kempten, 1892, cap. 15, p. 49.
[98] Calvino: *Institutio*, I, 15, §8. [= la condición primera del hombre era excelente gracias a sus perfectas cualidades naturales, pues razón, inteligencia, prudencia y juicio bastarían no sólo para el gobierno de la vida terrena, sino también para transcenderla hacia Dios y la felicidad eterna.]
[99] Zwinglio: *Von klarheit und gewüsse des worts Gottes.* (*Deutsche Schriften*, I, 56.)
[100] *Génesis*, I, 26. [= hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra.]

PARTE PRINCIPAL

ANÁLISIS DEL FENÓMENO DEL TIEMPO Y OBTENCIÓN DEL CONCEPTO DE TIEMPO

Sección primera

Descripción preparatoria del campo en que se pone de manifiesto el fenómeno del tiempo

CAPÍTULO I

LA FENOMENOLOGÍA BASADA EN LA CUESTIÓN DEL SER

§ 14. Exposición de la cuestión del ser a partir del principio fenomenológico entendido en un sentido radical

La reflexión crítica acerca de la fenomenología nos ha permitido comprender en qué horizonte de ser se sitúa la intencionalidad, que es su tema. Hemos visto también que con esa caracterización del campo temático no se viene a alcanzar dicho campo a partir de una explicación previa, originaria del ser de lo intencional, y que a la hora de hacer las diferenciaciones fundamentales del ser no se acomete en absoluto la tarea previa y básica de plantear la cuestión acerca del sentido del ser en cuanto tal. A la vez se hizo patente que ambas cuestiones, acerca del ser [1] y acerca del carácter de ser de lo intencional, debe plantearlas la propia fenomenología, si quiere atender al sentido de su principio más propio. Sería el colmo que la propia fenomenología lograra entrar en materia de manera antifenomenológica. Este hallazgo no le arranca a la fenomenología de sí misma,

[1] *Sein überhaupt:* se traduce a veces por «ser en general», pero lo cierto es que *überhaupt* no tiene por qué significar eso; se trata, más bien, de una partícula expletiva —sería, por lo tanto, «ser (sin más)»; de ahí que diga, sin más, «ser». *(N. del T.)*

sino que, por el contrario, la restituye verdaderamente a sí misma, a la que es su posibilidad más propia y más pura y exclusiva.

La grandeza del descubrimiento de la fenomenología no reside en los resultados de hecho obtenidos, valorables o criticables, que, sin duda alguna, han dado lugar en la actualidad a una transformación esencial en el cuestionar y el trabajar, sino en que supone el *descubrimiento de la posibilidad de investigar en filosofía*. Ahora bien, una posibilidad se entiende correctamente en su sentido más propio cuando se toma en cuanto posibilidad y se conserva en cuanto posibilidad. Mas conservarla en cuanto posibilidad significa mantener abierta la tendencia a las cosas mismas, liberarse de los lazos inauténticos de la tradición que constantemente presionan y, latentes, obran sus efectos; y no quedarse fijado en un estado casual de la investigación y el cuestionamiento, tomándolo como real y definitivo y dejando, así, que se fosilice. Exactamente eso es lo que quiere decir el lema de «a las cosas mismas»: propiciar que vuelvan a sí mismas[2].

El propio cuestionar fenomenológico, siguiendo su impronta más íntima, nos lleva a la cuestión acerca de lo intencional y, sobre todo, a la cuestión acerca del sentido de ser en cuanto tal. Resulta así que la fenomenología, radicalizada en su posibilidad más propia, no es sino el cuestionar redivivo de Platón y Aristóteles: *la repetición, la recuperación del inicio de nuestra filosofía científica.*

Ahora bien, de ese modo, ¿no se renuncia a toda la prevención crítica que se exigía frente a la tradición? Al fin y al cabo, la cuestión acerca del ser, justamente por lo venerable de su origen, que remite hasta Parménides, ¿no es también un prejuicio? ¿Es que acaso, sólo porque los griegos así se lo plantearon, hemos de cuestionarnos lo mismo? ¿Es que hemos de plantear la cuestión acerca del ser para que se pueda caracterizar de modo más radical la fenomenología, únicamente para que haya fenomenología? Nada de esto puede ser la razón y el fundamento[3] del cuestionar. ¿Hay, por lo visto, otros presupuestos, y en particular algunos que nos permitan encontrar únicamente en la propia cuestión del ser la razón por la que plantear dicha cuestión? La única razón, el único fundamento en absoluto de la posibilidad de plantear la cuestión del ser, es el *propio Dasein en cuanto ser posible, su estar-descubierto entre posibilidades*[4].

[2] *sie auf sich selbst zurückschlagen zu lassen: lassen* tiene el doble aspecto de «hacer, dejando (hacer), dejando (que se haga)»; a eso lo llamo «propiciar». *(N. del T.)*

[3] *Grund:* «razón, fundamento». *(N. del T.)*

[4] *Entdecktheit in Möglichkeiten: entdeckt* es el participio pasivo de *entdecken*, «descubrir», es decir, «descubierto»; *heit*, sufijo de formación de substantivos abstractos. De ahí el «estar-descubierto», en el sentido, en este caso, de «estar en un ámbito de posibilidades que se le descubren», de «ser ese ámbito». (Véase más adelante, § 28, acerca del fenómeno del estar-descubierto. *N. del T.*)

Podemos nombrar cuatro de esos presupuestos: primero, el propio principio; segundo, el que la cuestión del ser esté ya de alguna manera recalcada en el entendimiento; tercero, el que lo ente[5] sea algo que se experimenta; y cuarto, el que el enmudecimiento y el rechazo de la cuestión del ser sólo pueda hallarse fundado en la historia del *Dasein*, en él mismo, si a su ser y a su propia historicidad les es inherente, inherente por lo que hace a su ser[6], una especie de tendencia hacia la cuestión del ser. La omisión sólo se da porque el *Dasein* se caracteriza por su *cuidado*, por ser *cuidado*[7].

Todo lo anterior sería de hecho algo dogmático y opuesto al principio fenomenológico de trabajar y cuestionar a partir de las cosas mismas... Sería dogmático, si la propia fenomenología albergara dentro de sí una o varias tesis que enunciaran ya algo acerca de dominios determinados de cosas o afirmaran la primacía de determinados conceptos. Pero lo que sabemos es que la fenomenología de entrada es el *puro concepto de un método*, que sólo indica el *cómo* de la labor de investigación. Cuando se pretende llevarlo a la práctica, no supone más que emprender la labor de investigación más radical de la filosofía. Ahora bien, al venir determinada la fenomenología también por su tema (la intencionalidad), no deja de ser cierto que ahí subyace una decisión previa acerca de cuál, entre la multiplicidad de lo ente, ha de ser justamente su tema. Por qué precisamente la intencionalidad es algo que no se ha expuesto con fundamento y razón. Simplemente se ha relatado que de hecho desde que apareció la fenomenología, y en su posterior desarrollo, la intencionalidad ha sido el tema fundamental. La indagación crítica anterior nos ha conducido más allá de dicho tema.

La omisión de la cuestión acerca del ser de lo intencional nos revelaba una omisión aún más originaria —la de la cuestión acerca del ser en cuanto tal. Ésta, ciertamente, también es ya una cuestión determinada, pero habrá que pensar si en cuanto cuestión científica pueda ser o no todavía un prejuicio, presuponer algo dogmático.

[5] *Seiendes:* es decir, «lo que es». Cuando aparezca en sentido absoluto, para recordar su carácter de participio activo lo llamaré «*lo* ente»; cuando se refiera a algo concreto, diré —mejor— «*un* ente», «*el* ente». *(N. del T.)*

[6] *seinsmäßig gehört:* literalmente, «es inherente, de manera acorde con su ser». Hay, pues, un énfasis en lo del ser que podría parecer innecesario cuando ya se está diciendo «inherente»; sin embargo, Heidegger insiste en que se trata de lo que el ser tiene de ser, *seinsmäßig. (N. del T.)*

[7] *Sorge:* «cuidado, atención». «Hacer algo con cuidado» es «estar en lo que se está», es decir, lo más propio del *estar* que es el *Dasein*. También significa «preocupación»; si se toma este término en su sentido literal, preocupación, nos da una idea del carácter temporal que la *Sorge*, el cuidado, encierra: ese estar en lo que se está supone un mirar hacia delante. (Véase más adelante, § 31. *N. del T.*)

Una cuestión es un prejuicio cuando encierra ya en sí una respuesta determinada a aquello acerca de lo cual pregunta, o cuando se trata de una pregunta errónea, dirigida a algo a lo que no se puede preguntar de esa manera. Lo ente, no obstante, es conocido, y del ser, en cierto sentido, se entiende[8]. Ahora bien, la cuestión acerca del ser en cuanto tal es —expuesta de modo suficientemente formal— la *más universal* y *vacía*, y, con todo, quizás también la *más concreta* que el cuestionar científico pueda en absoluto plantear. *Es una cuestión que se dirige a todo ente;* no tiene por qué ser la intencionalidad. Tampoco tiene por qué ser un ente —el tema de una ciencia. La cuestión acerca del ser en cuanto tal es algo que sólo se logra cuando el cuestionar está guiado por un cuestionar hasta el final *[Zu-Ende-fragen]*, o por un inquirir en el inicio *[in den Anfang Hineinfragen]*, es decir, cuando viene determinado por el principio fenomenológico —las cosas mismas—, asumido en un sentido radical: *propiciar que se vea lo ente, en cuanto ente, en su ser*[9].

Plantear fenomenológicamente esa cuestión quiere decir, siguiendo su sentido, plantearla de tal manera que sea una cuestión que lleve a investigar, a cuestionar a partir de las cosas mismas. Pero eso implica a la vez —esto es lo que significa lo que antes mencionaba—, emprender una labor de investigación radical en la filosofía —«en la filosofía», y no en una teoría dada de antemano, lastrada con un horizonte de problemas, ciertas disciplinas y esquemas conceptuales ya determinados, que mediante el hilo conductor del principio fenomenológico hubiera que lograr que vuelva en sí.

Si la *cuestión fundamental* acerca del ser, a la que hemos llegado por la vía fenomenológica, resulta ser una cuestión que nos permite revivificar la filosofía científica clásica, la de los griegos, no por eso se puede tomar este hecho histórico, digamos, como si se tratara de una prueba de autoridad que demuestra lo correcto de la cuestión. Antes bien, no es más que un indicio de que esa cuestión se halla a la vista en el curso de las indagaciones. ¿Por qué la filosofía ha de plantear justamente esa cuestión acerca del ser, que es la más universal de las cuestiones? ¿Qué es, entonces, la filosofía, para que tenga que hacerlo? ¿A partir de qué debe entenderse el ser? Acerca de lo que eso quiera decir hablaremos más adelante.

[8] *Sein ist ... verstanden:* para que se entienda por qué digo *entender-de* y no simplemente «entender», véase nota 155 del capítulo III de esta misma Parte Principal. *(N. del T.)*
[9] *sehen lassen:* «hacer ver, dejando ver»; *lassen* (véase nota 2) posee ese doble sentido, digamos, activo y pasivo, fundido en uno solo. *(N. del T.)*

a) La recepción de la tradición en cuanto repetición auténtica

La recepción de la tradición no supone necesariamente tradicionalismo ni aceptación de prejuicios. La *repetición auténtica* de una cuestión tradicional hace que se disipe precisamente el carácter superficial de tradición, que se retroceda hasta el origen de los prejuicios.

Este recurrir a la filosofía tradicional, buscando enlazar con ella, ha sido también lo que ha caracterizado la concepción que el público científico tiene de la fenomenología. En las dos principales corrientes de la fenomenología, la de Husserl y la de Scheler, se ha querido ver justamente hasta qué punto habían logrado enlazar con lo que había hasta el momento —en tanto que el propio trabajo efectivo y las verdaderas tendencias efectivas, eso no se supo apreciar en igual medida ni se llegó a entender. No se ha entendido fenomenológicamente, sino que se han tomado las cosas descubiertas como dadas de antemano; y lo que son horizontes nuevos, fruto de dicha investigación de las cosas *[Sachforschung]*, se han explicado más bien al revés, a partir de lo conocido en la tradición, y sólo así modificados se los ha incorporado. Mas con este recurrir a la tradición, buscando enlazar con ella, se recogen determinadas tramas de cuestiones, determinados conceptos que luego, sin duda, se aclaran relativamente, y vuelven a concebirse de modo más o menos estricto en términos fenomenológicos. Así y todo, no queremos quedarnos en que ese enlazar con la tradición sólo traiga prejuicios, sino que lo que queremos es lograr un enlace auténtico con la tradición. Pues lo contrario sería igualmente fantástico, el pretender que se pueda hacer, por decirlo así, filosofía en el aire, tal como a veces les ha sucedido a algunos filósofos, convencidos de poder empezar de la nada. Lo que se está diciendo con esto es que ese enlace con la tradición, esa vuelta a la historia, puede tener un doble sentido: por un lado, que sencillamente se trate de tradicionalismo, en cuyo caso lo que se recibe no se somete a crítica; por otro, sin embargo, la vuelta puede llevarse a cabo de tal manera que se retroceda *ante* las cuestiones que se plantearon en la historia, y antes de nada se apropie de nuevo originariamente de esas cuestiones que el pasado planteó. Teniendo en cuenta esta posibilidad de recibir la historia, podrá también entenderse que el retomar la cuestión acerca del sentido del ser no es simplemente una repetición superficial de la cuestión que ya los griegos plantearon. Si ese plantear la cuestión acerca del ser es un plantear auténtico, debe llevar, más bien, a entender que el planteamiento griego era —y es más: así tenía que serlo— un planteamiento condicionado y provisional.

b) La modificación que la reflexión crítica sobre la cuestión fundamental acerca del ser en cuanto tal opera en el campo temático, la manera científica de tratarlo y el modo de entenderse la fenomenología hasta ahora

Resultado de la reflexión crítica era la cuestión fenomenológica fundamental acerca del ser en cuanto tal, sin que el fundamento *[Grund]* de dicha cuestión quedara entonces claro. Pero es que ese fundamento y con él el presupuesto de la cuestión sólo llegarán a aclararse cuando se haya planteado la cuestión; pues por el hecho de que se articule o miente el enunciado de la cuestión, no por eso se ha planteado aún la cuestión. Del mismo modo que hay afirmaciones que no son más que hablilla[10], así también hay cuestiones que simplemente se sueltan sin pensarlas. La reflexión crítica nos hizo ver que el cuestionar fenomenológico puede fallar justo en lo que se da más por supuesto. Pero eso quiere decir que los fenómenos no están al descubierto, expuestos a la luz del día, que las vías que conducen a la cosas no están sin más dispuestas, que existe el peligro permanente de separarse o de desviarse del camino, y eso es lo que hace que la fenomenología sea una labor de investigación cuyo fin es poner [los fenómenos] al descubierto.

Del fenómeno ya hemos hablado, sabemos que le es inherente la posibilidad de dárselas de...: tal es *la apariencia.* Lo que al mismo tiempo quiere decir en términos positivos: tanto de apariencia, tanto de ser[11]; lo que significa que siempre que algo se las da de tal y cual[12], tiene ese algo la posibilidad de que se lo ponga en sí mismo de manifiesto y se lo determine. Así pues, allí donde se reconoce la apariencia, allí donde se concibe y entiende la apariencia, hay ya una alusión a algo positivo, a aquello de lo que la apariencia es apariencia. Y «eso» de lo que... no es algo que esté «detrás de» lo que aparece, sino algo que está enmascarado[13] en la propia apariencia; es precisamente la esencia de la apariencia.

Así como los fenómenos no se dan sin más, sino que es cometido de la investigación el descubrirlos, así tampoco se puede definir de golpe y definitivamente el concepto de la fenomenología. Nuestra reflexión crítica ponía justamente en cuestión si el campo temático de la fenomenología se

[10] *Gerede:* véase en el capítulo IV de esta Parte Principal § 28 d) y § 29 a), y en particular la nota 63. *(N. del T.)*

[11] Véase nota 112 del capítulo II de la Parte Preparatoria, p. 119. *(N. del T.)*

[12] En alemán, como en castellano, tampoco son las cosas las que «se las dan de...»; la extrañeza de la personalización está ya, por lo tanto, en el original. *(N. del T.)*

[13] *verstellt:* véase en el capítulo II de la Parte Preparatoria nota 137. *(N. del T.)*

halla suficientemente determinado. Pero al mismo tiempo con eso se decía que también el modo de tratar el tema quedaba modificado al radicalizarse la concepción del campo temático. Asimismo, con la reflexión crítica se nos vuelve insegura la definición anteriormente dada de la fenomenología en cuanto descripción de la intencionalidad en su apriori. Acaso se modifique el método de la «descripción analítica del apriori» con la caracterización originaria de la intencionalidad y sobre todo con la concepción fundamental de su ser. En última instancia se modifica también la división tradicional de la fenomenología en diferentes grupos de investigación, como son los que se dedican a la fenomenología de los actos, de las cosas y de las relaciones. Pues la intencionalidad, no hay que olvidarlo, es el doblete de *intentio* e *intentum*. En esa doble dirección se separa la elaboración de la *intentio*, el acto, y el *intentum*, aquello a que se dirige el acto, y, por último, la elaboración de la relación entre ambos. Captando y concibiendo de modo más preciso ese ente que tiene el carácter de lo intencional, llegaremos a ver el triple fundamento o base [14] de esta diferenciación y, viéndolo, a superarlo. Esa caracterización más precisa del ser nos permitirá, luego, concebir con mayor precisión el sentido del apriori; pues hasta ahora se definía el apriori como aquello que siempre ya está aquí [15]. Es decir, el apriori era una característica que se definía sobre la base *[Boden]* de un concepto determinado de ser, en particular el concepto específico de ser de los griegos.

Con la concepción más radical del ser se modificará el concepto de apriori, pero a la vez también el sentido de la aprehensión del apriori, la ideación. Así como sucedía hasta ahora en la fenomenología con el apriori, que nadie lo entendía verdaderamente, sino que se concebía en función del concepto griego de ser, así también la ideación, que es una lógica, se concebía, en cuanto lógica correspondiente a la experiencia específica de ese ser, como lógica de la aprehensión de lo general, como generalización. En consecuencia, con esa caracterización más precisa del campo temático se concebirá de modo más adecuado el modo de aprehensión, lo que hasta ahora se consideraba sólo descripción, trazado descriptivo de la propia cosa simplemente aprehendida. De ese modo no se dice nada acerca del *sentido* de la aprehensión de la cosa. Al respecto se podrá estipular algo sólo cuando hayamos determinado claramente el sentido de ser de la cosa misma. Resultará entonces que la descripción posee carácter de *interpretación [Interpretation]*, puesto que el tema de la descripción es

[14] *Boden:* «suelo (en que algo crece o se sostiene)» y, por eso, base o fundamento. *(N. del T.)*
[15] *da ist:* «está aquí o ahí», «existe», etc.; se trata del verbo *dasein*. *(N. del T.)*

accesible por medio de lo que es un modo específico de *exponer e interpretar*[16].

Mas de momento nos enfrentamos únicamente a la tarea de elaborar de manera fenomenológica radical, siguiendo el principio de la fenomenología, la cuestión fundamental de *qué quiera decir ser.* Los resultados de la investigación fenomenológica, la definición de la ciencia fenomenológica, quedan de momento en suspenso.

c) Despliegue de la cuestión del ser siguiendo el hilo conductor del tiempo

Las consideraciones introductorias con su crítica inmanente nos han llevado a la cuestión fundamental de ¿qué quiere decir ser?, ¿cuál es el ser de lo intencional? En las observaciones previas en que se aclaraba el tema de las lecciones señalábamos ya que el tiempo tenía una función eminente en la diferenciación de los tipos de ser, que tradicionalmente los dominios del ser se diferenciaban en ser temporal, ser supratemporal y ser extratemporal. Incluso decíamos allí: *la historia del concepto de tiempo*, esto es, *la historia del descubrimiento del tiempo, es la historia de la cuestión acerca del ser de lo ente.* Asimismo se señalaba allí que la historia de los intentos de determinar lo ente en su ser quizá sea la *historia del decaimiento y el enmudecimiento de esta cuestión básica de la investigación científica*[17].

Al retomar ahora la cuestión acerca del ser, en el curso de las consideraciones siguientes nos veremos confrontados con el fenómeno del «tiempo» y tendremos que llegar a explicar el tiempo en el sentido que marca nuestra cuestión. En consecuencia, la primera pieza verdadera de nuestra reflexión ha de ser la *exposición de la cuestión acerca del ser.* Recordemos el plan que antes proponíamos:

La Primera Parte [esto es, la Parte Principal] tiene por tema: *El análisis del fenómeno del tiempo*:

1. Descripción preparatoria del campo en que se pone de manifiesto el fenómeno del tiempo. Esto no es sino lo que las deliberaciones crí-

[16] *Auslegen:* «interpretar»; literalmente, «exponer, explicitar». En *Ser y tiempo* la *Auslegung* o «interpretación» es la «explicitación de lo que se da al entender»; la *Interpretation* es la modulación teórica de esa interpretación; Gaos la denomina, a efectos de distinción terminológica, «exégesis». Tanto allí como en estas lecciones, sin embargo, expresamente sólo se habla de la *Auslegung* (*Interpretation* sería lo que el propio Heidegger está haciendo), apareciendo en contadas ocasiones el término de origen latino. *(N. del T.)*

[17] Véase § 2, p. 8.

ticas nos hacían ver que era necesario: *la exposición de la cuestión acerca del ser.*
2. Puesta al descubierto del propio tiempo.
3. Interpretación conceptual[18].

Procediendo de esta manera, puede que parezca que lo que hasta ahora hemos examinado y repasado carece de vínculo con lo siguiente, y que nos podríamos haber ahorrado ese repaso, esa crítica inmanente de la fenomenología, tanto más cuanto que se subrayó explícitamente que la cuestión acerca del ser puede plantearse ante cualquier ente, que no tiene por qué ser para nada el ente específico de la intencionalidad lo que despierte la cuestión acerca del ser de lo ente. ¿Para qué ese examen detallado y complicado de algo que en cierto sentido probablemente ya está superado? ¿Para qué ese examen, si no vamos a asumir proposición alguna de la fenomenología, sino que, en el sentido de la fenomenología, cualquier proposición que pudiéramos aceptar tendremos que volver a demostrarla?

Y, sin embargo, no es tan sencilla la relación de las consideraciones siguientes con los presupuestos. En principio no vamos a seguir ahora hablando de ello, sino sólo a subrayar que, desde luego, no presuponemos resultado fenomenológico alguno en el sentido de que deduzcamos partiendo de él, pero que, no obstante, y sin que por eso se estén compartiendo tesis o resultados determinados, en todo momento cuestionamos única y exlusivamente de manera fenomenológica. Existe un *nexo íntimo, en la cosa*[19], entre lo que manejamos en la introducción y lo que ahora tomamos por tema, e inmediatamente veremos que ya los primeros pasos que vamos a dar nos llevan de vuelta a aquello a lo que nos referíamos ya, según cierta perspectiva, en la primera sección de la Parte Principal: la *«descripción preparatoria del campo en que se pone de manifiesto el fenómeno del tiempo»*. Esa tarea la vamos a tratar más precisamente con el título a que apunta la trama de las cosas *[sachlich]* en las anteriores consideraciones: la *«elaboración de la cuestión del ser en el sentido de una primera explicación del Dasein»*.

[18] [Nota de la editora: véase § 3, p. 11. Los títulos aquí citados corresponden a los rótulos de las secciones. El citado en tercer lugar no se expuso en clase.]

[19] *sachlich:* como vengo haciendo, traduzco literalmente; se trata de «lo que tiene que ver con la cosa o las cosas», en el sentido en que se pronuncia el lema de la fenomenología, «a las cosas mismas». *(N. del T.)*

CAPÍTULO II

ELABORACIÓN DE LA CUESTIÓN DEL SER EN EL SENTIDO DE UNA PRIMERA EXPLICACIÓN DEL *DASEIN*[1]

§ 15. El originarse de la cuestión del ser a partir de un entender previo indeterminado del Dasein *—la cuestión del ser y el entender-de-ser*

Hay que *plantear* la cuestión acerca del ser. Eso significa que no se trata de suscitar a ciegas y por capricho la cuestión de qué sea ser. Y la respuesta a dicha cuestión no es algo que haya que adivinar sin guía alguna y a discreción. Que hay que *plantear* la cuestión significa que hay que *suscitarla en cuanto cuestión de la investigación*. Se plantea con vistas a un trabajo de

[1] *Dasein* es un término demasiado complejo y rico como para permitir una versión que no sea parafrástica; de ahí el que lo conserve en alemán. En nuestro caso, es decir, para Heidegger, significa, en primer lugar, la *existencia*, el *existir* humano, la vida o el vivir, que decía en lecciones anteriores (insisto a sabiendas en el carácter verbal de la expresión); en segundo lugar, el *estar siendo* que ese existir es, esto es, el estar (con lo que de circunstancial u ocasional tiene) que es su ser o el ser que sólo se da en cuanto estar —y un estar aquí (y ahora), en cada aquí (y ahora); en tercer lugar, un estar siendo en el *aquí* (y ahora), atento al aquí, al estar y al propio ser en el estar; en cuarto lugar, un ser temporal, puesto que es estar, y el estar, a más de circunstancial, es siempre *ocasional*, de cada *aquí* (y ahora), de cada aquí, que es un ahora, que es cada ocasión —lo que hace el tiempo y lo que el tiempo hace, dando juego al existir. Estos cuatro elementos son uno, son cuatro aspectos que suenan al unísono en *Dasein*. *(N. del T.)*

investigación. Plantear la cuestión del ser significa elaborarla en cuanto cuestión de modo tal que por medio de esa elaboración se alcance el horizonte seguro desde el que cuestionar acerca del ser de lo ente (el horizonte de la cuestión), y con ello se tenga un trazado previo de la vía y del paso de la indagación en la respuesta a la cuestión, un trazado previo de aquello de donde surge la respuesta y en lo que se confirma.

La cuestión del ser pregunta por el ser. ¿Qué significa ser? La respuesta formal diría: ser quiere decir esto y aquello. La cuestión busca una respuesta que defina algo que de alguna manera se haya ya dado de antemano en el propio preguntar. La cuestión es lo que se dice una *cuestión de definición*. No se pregunta si en absoluto hay algo por el estilo del ser, sino que lo que se pregunta es qué se quiere decir con «ser», qué es lo que se entiende por «ser». Al preguntarse de este modo acerca del sentido de ser, ese ser que se pretende definir es algo que de algún modo ya se ha entendido —de algún modo, es decir, aquí en el sentido de un *entenderse previo enteramente indeterminado*, con una indeterminación, no obstante, cuyo carácter de indeterminación es algo que se puede captar y concebir fenomenológicamente. No sabemos —no se sabe—[2] lo que quiere decir «ser», y, sin embargo, es una expresión que en cierto sentido todo el mundo entiende. De dónde le afluya a cada uno ese entender, el que las fuentes sean teorías u opiniones tradicionales, el que uno se haya apropiado expresamente de ellas o simplemente las haya aceptado tal como vienen, el que se sepa de dónde brotan y cómo afluyen, todo eso es en principio indiferente. Hay un entender de la expresión «ser», por más que esté muy cerca de ser un entender que no va más allá del mero término.

Sobre la base de ese entender previo indeterminado de la expresión «ser» se plantea la cuestión: ¿qué quiere decir «ser»? Ahora bien, por más que sea vago y carezca de orientación, ese entender previo sigue siendo *un entender*. Digamos que lleva consigo la posibilidad de la cuestión, que de él mismo surge el planteamiento de la cuestión, la cual no es sino la búsqueda de una acreditación, fundada en las cosas *[sachgegründet]*, de eso que todavía no se entiende. Más exactamente: la cuestión expresamente planteada, su sentido, se entiende de inmediato a partir de ese entender. Ella misma está todavía, como si dijéramos, indeterminada. De ese «ser» de significación y concepto indeterminados hacemos uso en todo momento, de modo tan continuo que ni sabemos que empleamos «ser» con una significación in-

[2] *Wir («Man») wissen nicht:* «nosotros («uno») no sabemos», es decir, «uno no sabe» = «no se sabe». Equipara aquí Heidegger el «nosotros» al *uno* genérico, al impersonal. (Véase más adelante, capítulo III, § 26 b). *N. del T.*)

determinada. Eso mismo sucede en lo siguiente, al elaborar la pregunta de ¿qué *«es»* ser?, ¿qué *«es»* inherente a su *«ser»? Vivimos siempre ya en un entender del «es»* sin que podamos decir más exactamente qué es lo que eso verdaderamente significa. Con esto se indica que existe[3] siempre ya un entender-de «ser» y un cierto concepto de «ser». Por qué sea eso así, cómo se ha de entender más exactamente ese hecho *[Faktum]*, son cosas que se discutirán más adelante.

§ 16. La estructura de la cuestión del ser

La cuestión pregunta por lo que quiera decir ser. *El sentido de ser* es lo que la cuestión pregunta *[das Erfragte]*[4], aquello a lo que la cuestión quiere llegar. Es decir, lo que la cuestión en cuanto tal quiere alcanzar, lo que se ha de exponer en la respuesta es el sentido de ser. Ahora bien, mirándolo más de cerca, con eso que se pregunta, ¿acerca de qué se pregunta, qué es lo que se pone en cuestión?[5]. Que el ser se pregunte de ese modo significa que se está preguntando por el carácter básico de lo ente, por aquello que caracteriza lo ente en cuanto ente. Lo que caracteriza lo ente en cuanto ente es *su ser*. En el sentido de ser está implícito *aquello por lo que se pregunta —el ser de lo ente*. En lo preguntado *[im Erfragten]* está implícito aquello por lo que se pregunta *[das Gefragte]*. Si se quiere determinar lo ente en su ser, habrá que interrogar *[abfragen]* a lo ente acerca de su ser. Aquello por lo que se pregunta *[das Gefragte]* —el ser de lo ente— y, con ello, la caracterización del sentido de ser que se trata de acreditar se podrán llegar a exhibir si *se pregunta a* lo ente mismo, en cuanto ente, acerca de su ser[6]. Esto quiere decir que lo ente ha de ser en sí mismo accesible por lo que hace a su ser. Aque-

[3] *da ist:* «existe» en el sentido del *Dasein*. *(N. del T.)*

[4] Como se verá, Heidegger analiza la estructura de la pregunta distinguiendo los matices correspondientes a toda una serie de compuestos verbales (cinco, con especial acento en tres de ellos) construidos en torno a la raíz *fragen*, «preguntar, cuestionar». Lo que en alemán tiene el sentido de tratarse de modificaciones de una raíz común, en castellano, al no disponer de patrón semejante, se convierte en un complicado juego de distinciones verbales aparentemente caprichosas. Sirva de orientación al lector la versión que de lo mismo hacen J. Gaos y J. E. Rivera en sus respectivas traducciones de *Sein und Zeit:*

Rivera: *Gefragtes* = algo puesto en cuestión; *Erfragtes* = lo preguntado; *Befragtes* = un interrogado.

Gaos: = aquello de que se pregunta = aquello que se pregunta = aquello a que se pregunta.

[5] *Was ist [...] gefragt?:* vierto *das Gefragte* con ese doblete, cuya segunda parte es la manera como Rivera lo traduce. *(N. del T.)*

[6] Este «preguntar a...» traduce *befragen*, tercer elemento distinguido por Heidegger en la estructura formal de la pregunta por el ser. *(N. del T.)*

llo *a lo que se pregunta [das Befragte]* es lo ente mismo. En aquello por lo que se pregunta está implícito aquello a lo que se pregunta; en el sentido de ser de algo ente está implícito lo ente mismo. Así pues, en la estructura de la cuestión, en la estructura del preguntar hemos destacado en principio, de manera absolutamente formal, tres elementos: 1. Lo *que se pregunta*: el sentido de ser. 2. Aquello *por lo que se pregunta*: el ser de lo ente. 3. Aquello *a lo que se pregunta*: lo ente mismo[7].

La cuestión está verdaderamente planteada cuando el preguntar se ha elaborado de la manera correcta en estos sus tres elementos esenciales. En consecuencia, hay que exponer de modo más preciso la cuestión en esos tres aspectos.

Comencemos por el tercer elemento. Para preguntar el ser de lo ente, hay que preguntar a lo ente mismo acerca de su ser. Para eso debe necesariamente experimentarse en sí mismo aquello *a lo que se pregunta.* Ente o que es[8] decimos de muchas cosas y en muchos sentidos diferentes. Ente en cierto sentido es todo aquello de lo que hablamos, todo lo que pensamos, lo que hacemos y, aun cuando sea en su carácter de inaccesible, todo aquello con lo que estamos en relación, lo que somos y como somos. Así las cosas, *¿qué* ente es lo que hay que experimentar en sí mismo? ¿Cuál es el ente en que se puede obtener, en que se puede leer el posible sentido de ser? ¿Qué ente y, en caso de que se pueda determinar, qué tipo de experiencia, qué modo de acceso a ese ente son los adecuados para que se ponga en sí mismo de manifiesto? El plantear y desarrollar la cuestión del ser encierra, por lo que hace a la determinación de aquello a lo que se pregunta, un doble aspecto: por un lado, determinar *qué* ente es el que nos va a procurar el sentido de ser originario y verdadero; y, por otro, *cómo* se accede correctamente a ese ente para que se pueda realzar el sentido de ser.

En segundo lugar, la cuestión comprende aquello *por lo que se pregunta.* Está implícito en aquello a lo que se pregunta —lo ente— que se le *pregunte acerca de algo.* En ese preguntar no se toma lo ente pura y simplemente en sí mismo, sino que se le trata *«en cuanto...»* y se le recibe *en cuanto esto y lo otro;* se lo considera *con miras a* su ser[9]. La cuestión va di-

[7] Es decir, respectivamente: «1) das *Erfragte,* 2) das *Gefragte,* 3) das *Befragte*». *(N. del T.)*

[8] *Seiendes oder seiend:* en sentido estricto, ateniéndonos al carácter de participio presente de los términos alemanes, «lo que es o que es». Otra cosa es que habitualmente se simplifique «lo que es» diciendo simplemente «ente»; no conviene, sin embargo, olvidar ese su carácter verbal, su voz activa. *(N. del T.)*

[9] En esta larga oración todos los verbos —*hinnehmen, vornehmen, aufnehmen, nehmen*— remiten, como se puede ver, al mismo radical: *nehmen. (N. del T.)*

rigida a aquello a lo que se pregunta; es como si le *interpeláramos*[10] acerca de su ser. Aquello a lo que se pregunta es un ente en tanto en cuanto se busca algo en él. En el preguntar está implícito ese interpelar. Ese interpelar exige una indicación acerca de la dirección que ha de tomar para en lo ente poder poner a la vista su ser. No sólo hay que establecer el tipo adecuado de experiencia de lo ente mismo, sino que al mismo tiempo hay que determinar la *mira* en que se debe tomar lo ente a que se pregunta para llegar a divisar en él algo por el estilo del «ser». De modo provisional caractericemos la mira según los dos siguientes puntos de vista: por un lado, la dirección en que se mira buscando; por otro, aquello en lo ente acerca de lo cual se le va a interrogar *[abfragen]*.

Por último, en aquello por lo que se pregunta está implícito lo *que se pregunta* propiamente, el ser cuyo sentido se busca. Es decir, lo que se busca en el preguntar es lo que significa ser, cómo ha de concebirse. Con aquello que se pregunta lo que se busca es el *concepto*. Al plantear la cuestión, si se quiere que la cuestión sirva a la investigación y para ello sea diáfana y permita hacer diferenciaciones, debe determinarse formalmente cómo es posible y de qué tipo ha de ser la conceptualidad correspondiente de lo que se pregunta, de qué especie el sentido, si categoría u otra cosa. Dicho más exactamente, eso quiere decir que habrá que estipular, prescindiendo por completo de cómo se caracterice su contenido, qué es verdaderamente «ser» por lo que hace a su definibilidad, si es lo que se dice una categoría o es otra cosa. *En el preguntar están, pues, implícitos esos tres elementos*: *primero*, la experiencia originaria previa de aquello a lo que primariamente hay que preguntar, así como la determinación del tipo de experiencia; *segundo*, la mira puesta en aquello a lo que se pregunta, que apunta a lo que en esto se busca: el ser; y *tercero*, la caracterización del sentido de aquello por lo que se pregunta en cuanto tal, su conceptualidad.

La configuración formal de la cuestión acerca del ser es, pues, relativamente fácil de caracterizar. Por el contrario, la necesidad de elaborar de modo concreto el planteamiento de la cuestión da lugar a tareas bien peculiares, sobre todo en lo que concierne al desarrollo del hilo conductor. ¿Qué es lo que se trata de conseguir elaborando el planteamiento de la cuestión?

Si partimos de aquello a lo que se pregunta *[Befragten]*, hemos de determinar el tipo de experiencia y el modo de acceso originarios con miras a aquello por lo que se pregunta *[Gefragten]*, la manera del mirar y el conte-

[10] Con esto se traduce otra variante de *fragen*, *anfragen*: «interpelar, pedir información a... acerca de...». *(N. del T.)*

nido de la propia mira. Respecto a lo que se pregunta *[Erfragten]*, hay que poner en claro la manera específica de concebir y de entender los conceptos con los que se va a dar respuesta a la cuestión del ser, la conceptualidad específica. Ahora bien, eso que hay que determinar: el acceso a..., la experiencia de..., el mirar a..., el dirigirse a..., el concebir y el entender; todo eso ¿qué es? Dichos modos y maneras de acceso y de la experiencia, ¿no son ellos mismos ya algo ente? Para plantear, entonces, correctamente la cuestión acerca del ser de lo ente, ¿no tendremos antes que definir y delimitar dicho ente? La cuestión, el planteamiento de la cuestión acerca del ser resultará tanto más diáfana cuanto más verdaderamente se ponga de manifiesto ese ente, a saber, el ser del preguntar de quien pregunta. Para responder, por lo tanto, a la cuestión acerca del ser de lo ente es necesario *elaborar previamente por lo que hace a su ser dicho ente*, esto es, el ente a que estamos llamando «preguntar».

¿No es eso un círculo patente? De momento dejemos estar la objeción, a la que luego responderemos. Por ahora baste con señalar que la objeción de que ahí hay un círculo sólo tiene sentido cuando se trata de la deducción y la fundación de unas proposiciones a partir de otras, cuando las proposiciones C y D, que se deducen de las proposiciones A y B, se emplean a su vez para fundar A y B, en las cuales ellas mismas se fundan. En nuestro caso no se trata de deducción alguna de proposiciones, unas a partir de otras, sino de la elaboración del modo de acceso a las cosas, de las cuales podrán extraerse, sólo entonces, proposiciones. Mas, sobre todo, hay que tener en cuenta que las objeciones formales —como la denominada círculo— de entrada, justamente al inicio de estas consideraciones fundamentales, son siempre estériles, no aportan nada en absoluto al entendimiento de las cosas, sino que únicamente retrasan las indagaciones —y el inicio de estas indagaciones es inequívoco, pues, una de dos: o planteamos la cuestión acerca del ser de lo ente, o la dejamos sin plantear, y que la respuesta quede en las sombras. Ahora bien, si se prescinde de plantear la cuestión, entonces renuncia uno al derecho a decir jamás algo conceptual o científico acerca del ser y de lo ente en cuanto ente. Si, por el contrario, se va a plantear la cuestión, entonces aquí hay cuando menos un pacto, que hay que elaborar la cuestión de modo que sea diáfana, que lo ente del carácter del acceso, de la experiencia, etc., cuyo ser se va a dilucidar corre siempre el riesgo de que haya un círculo —un círculo en el indagar, el recorrido y el ser, un «círculo del ser»—, una circularidad en lo ente, circularidad que hay que entender, y de la cual surge la objeción tradicional tan en boga del círculo en la argumentación. Mas eso, un círculo en la argumentación, es lo que aquí no hay en ningún caso.

§ 17. *El nexo entre la cuestión del ser y el ente que pregunta* (Dasein)

Cuanto más propia y verdaderamente [11] se elabore ese ente del preguntar, el experimentar y el concebir en su ser, tanto más radical será la respuesta que haya que dar a la cuestión del ser. Y ese ente se elaborará de modo tanto más puro y exclusivo cuanto más originariamente se lo experimente, cuanto más adecuadamente se lo caracterice en términos conceptuales, cuanto más verdadera y propia se logre que sea la relación-de-ser [12] con él y el modo como se la conciba. Tal relación-de-ser será tanto más auténtica *[echter]* cuanto menos se decida partiendo de prejuicios y opiniones [13] acerca de ella, por muy dados por supuestos y universalmente reconocidos que estén; [en fin, tanto más] se podrá caracterizar en cuanto fenómeno cuanto más se pueda mostrar ella misma a partir de sí misma.

Si la tarea consiste en elaborar el preguntar acerca del ser mismo, no hay que olvidar que ese preguntar ya es a su vez un ente. El preguntar es él mismo un ente que se da con la cuestión acerca del ser, al llevar a cabo el preguntar, se perciba o no de modo explícito. Por de pronto hay que precisar mejor ese ente; cuanto más propiamente se haga esto, tanto mayor será la garantía de plantear de modo diáfano la cuestión acerca del ser. Así pues, tenemos un preguntar un tanto característico, puesto que en el contenido de la cuestión, en lo que se pregunta, está lo mismo que se pregunta, lo que el preguntar mismo es. Lo que se pregunta en él, el sentido de ser, se da ahí en toda su indeterminación, todo lo indeterminado que puede ser aquello que se busca.

Si el preguntar es un auténtico preguntar, debe entonces adecuarse todo lo posible a lo que se pregunta, es decir, el preguntar debe entender correctamente qué es lo que pregunta al preguntar por el ser. Lo que se pregunta, en cuanto tal, nos devuelve aquí al preguntar mismo, por ser éste un ente. Ahora bien, al preguntar por el ser no planteamos la cuestión de qué sea el ser del ente que el preguntar mismo es, sino que satisfacemos el sentido de la cuestión acerca del ser con tal de descubrir ese preguntar en cuanto ente en principio simplemente en lo que es. Por su ser no podemos

[11] *eigentlicher:* diríamos «de acuerdo con las cosas»; en ese sentido «propia y verdaderamente». *(N. del T.)*

[12] *Seinsverhältnis:* es uno de los términos clave en *Sein und Zeit*; de las diversas voces alemanas que uno se ve obligado a traducir por «relación», *Verhältnis* es el que implica la más real, incluso la más íntima de las relaciones, en cualquier caso, las relaciones determinantes (no hace referencia, por lo tanto, a nada formal). Con *Seinsverhältnis* se está refiriendo Heidegger a esa relación que el *Dasein* —sólo con ser— tiene con el ser, a un cierto pliegue, a un volverse sobre sí del ser propio del ser del *Dasein*. *(N. del T.)*

[13] *Ansicht:* «opinión, modo de ver (las cosas)». *(N. del T.)*

todavía preguntar explícitamente, puesto que lo que se busca precisamente es determinar de modo más preciso ese ente, que son el preguntar y el plantear cuestiones, en «lo que» es, en cuanto lo que se da de antemano. ¿En cuanto qué se da de antemano ese ente del que decimos preguntar, mirar a..., abordar en cuanto..., relacionar? Es *el* ente que nosotros mismos somos; a dicho ente, que siempre soy yo mismo, lo llamamos *Dasein.*

Elaborar el planteamiento de la cuestión acerca del sentido de ser quiere decir: poner al descubierto el preguntar en cuanto ente, es decir, poner al descubierto el propio *Dasein*; pues sólo de ese modo será lo que se busca —en su sentido más propio— algo auténticamente buscado. El preguntar se ve aquí tocado a la vez por lo que se pregunta, puesto que el preguntar anda tras del ser siendo él mismo algo que es, un ente. Ese verse tocado del ente que pregunta por lo que se pregunta es inherente al sentido más propio de la cuestión misma del ser. Si se quiere plantear la cuestión de modo diáfano, teniendo en cuenta el principio fenomenológico, eso es algo que no hay que olvidar. El preguntar es ese ente que se da expresamente con la cuestión, pero al mismo tiempo se da también de tal modo que de primeras y sobre todo justo se pasa por alto en el acto del preguntar. Aquí se ha de procurar precisamente no pasar por alto desde el inicio dicho ente, no pasarlo por alto precisamente con miras al preguntar por el ser mismo.

La elaboración efectiva del planteamiento de la cuestión es, por lo tanto, una *fenomenología del Dasein,* que si encuentra ya una respuesta y la encuentra pura y exclusivamente en la investigación es porque la elaboración del planteamiento de la cuestión atañe al ente que encierra en sí una *relación-de-ser característica.* El *Dasein* no sólo *ónticamente* es aquí lo decisivo, sino que para nosotros, los fenomenólogos, lo es también *ontológicamente.*

Si, para orientarnos, volvemos la vista atrás, a la historia, allí donde surgió por vez primera la cuestión del ser, en Parménides, nos encontramos ya en él una conexión peculiar que, aunque no se conciba de modo tan estrecho, es el hecho de que en cierto sentido aquello por lo que se pregunta y cuyo ser se caracteriza se halla identificado con la actitud del experimentar y el preguntar. τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. «El ser es lo mismo que el percibir[14] lo ente en su ser.» Aquí, ya en la cuestión

[14] *Vernehmen:* si bien sigo aquí la tradicional traducción del fragmento parmenídeo, hay que advertir que el término que Heidegger emplea significa «percibir acústicamente, oír, enterarse (de lo que se oye o se dice)» —y eso en el contexto de lo que son pregunta y respuesta. Conviene asimismo indicar que en dicho contexto el «experimentar» de la siguiente frase podría ser también un «enterarse», un «saber de». *(N. del T.)*

acerca de lo que sea el ser se tiene expresamente en cuenta el experimentar aquello a lo que se pregunta, aun cuando la cuestión misma no se halle todavía explicitada en su estructura. Posteriormente, cuando la cuestión acerca del ser esté elaborada en un grado superior —en Platón y en Aristóteles—, entonces le corresponderá a la cuestión acerca de la οὐσία tener en consideración el caracterizar interrogativo, el λόγος; a la cuestión acerca del ser, el διαλέγεσθαι, la dialéctica; al aprehender del εἶδος, el ἰδεῖν. Pero lo característico es que el λόγος y el ἰδεῖν, el abordar... para hablar de... y el contemplar [15], se tratan, por decirlo así, conjuntamente, como anexos, puesto que el tratamiento conjunto de λόγος e ἰδεῖν es necesario para poder manejar la cuestión con sentido. El que Platón llegue a la cuestión acerca del *lógos* en el sentido de la dialéctica radica simplemente en el sentido de la propia cuestión que él planteó tal como la planteó, en el sentido de la cuestión acerca del ser, la cual obliga a que se caracterice el preguntar como un ente.

La cosa preguntada misma, que aquí es el ser, exige que se exponga lo ente —el *Dasein*. Únicamente la tendencia fenomenológica —revelar y entender el ser en cuanto tal— conlleva el cometido de explicar el ente que el propio preguntar es —el *Dasein* que nosotros, los mismos que preguntamos, somos. La explicación del *Dasein* no se da porque se tenga especial interés por la psicología del hombre, ni porque pretendamos dar respuesta a pregunta alguna acerca del sentido y la finalidad de nuestra existencia, asunto que preocupa a las concepciones del mundo [16]. Tampoco nos lleva a esta tarea primordial del análisis del *Dasein* ningún problema pendiente, como, por ejemplo, el de elaborar, dentro del marco de las restantes disciplinas de la filosofía, una antropología filosófica; sino que es únicamente el sentido de la cuestión, determinado fenomenológicamente y entendido plenamente —lo que se pregunta, aquello por lo que se pregunta, aquello a lo que se pregunta, el preguntar [17].

[15] *das Ansprechen und das Hinsehen:* es *Ansprechen* lo que traduzco por «abordar (algo) para hablar de (ello)» (véase capítulo IV, nota 38); *Hinsehen* sería «mirar, observar, contemplar (algo)». *(N. del T.)*

[16] *Weltanschauung:* la referencia esta a la cosmovisión o concepciones del mundo remite a la importancia que la noción tenía en la época, a partir de la elaboración al respecto de Dilthey. Heidegger había tratado ya la cuestión en las primeras lecciones suyas que se conservan, las del semestre de verano de 1919 (en *Zur Bestimmung der Philosophie*, t. 56/57 de la *Gesamtausgabe*, V. Klostermann, 1987); y lo zanjaría en las del semestre de invierno de 1928/1929 (*Einleitung in die Philosophie*, t. 27 de la *Gesamtausgabe*, V. Klostermann, 1996, de la cual hay traducción castellana, un tanto hipertrofiada pero legible, de M. Jiménez Redondo: *Introducción a la filosofía*, Cátedra-Frónesis, 1999). En ambos casos, la cuestión es demarcar filosofía, concepción del mundo y ciencia. *(N. del T.)*

[17] Es decir, *das Erfragte, Gefragte, Befragte, Fragen. (N. del T.)*

Elaborar el planteamiento de la cuestión es experimentar y explicar antes de nada el propio ente que pregunta —el *Dasein* que nosotros mismos somos. Se trata de un ente con el cual tenemos una relación-de-ser característica, en cualquier caso notable, digna de mención: la de que nosotros lo somos [el propio ente] —un ente que sólo es en tanto que yo lo soy. Se trata, por lo tanto, de un ente que es lo más próximo *[das Nächste]* a nosotros. Ahora bien, ¿es también lo que se da de manera más inmediata [18]? En ese respecto acaso sea lo más lejano. Así sucede que cuando se pregunta por eso ente, cuando se lo caracteriza, la caracterización no se suele hacer en absoluto partiendo de una experiencia originaria de la cosa misma. Ese ente que somos nosotros mismos y que por lo que hace a su modo de darse es para nosotros lo más lejano, eso es lo que hay que determinar fenomenológicamente, lo que hay que lograr que llegue a ser fenómeno, es decir, que lo experimentemos de tal modo que se muestre en sí mismo y que, partiendo de ese darse fenoménico del *Dasein*, podamos destacar ciertas estructuras básicas que basten para llevar a cabo de manera diáfana la cuestión concreta acerca del ser. Cuando conozcamos mejor la estructura de ser de dicho ente, quedará justificado el derecho o la verdadera necesidad que hay de comenzar así, preguntando de entrada por tal ente, por el *Dasein*, para ir poniéndolo al descubierto. Se verá que la necesidad de partir de la aclaración del propio preguntar en la cuestión acerca del ser es algo que viene exigido por el ente que el propio preguntar es. Este ente, el que pregunta, cuenta con cierto sentido de ser, precisamente el sentido del que decíamos que se halla afectado de cierto no-entendimiento *[Unverständnis]*, el cual habría que determinar. Nuestro próximo cometido será, pues, explicar el *Dasein* en cuanto ente cuya manera de ser es el propio preguntar.

[18] Juega aquí Heidegger con el al menos doble sentido de «cercanía» e «inmediatez» que posee la expresión *das Nächste. (N. del T.)*

CAPÍTULO III

EXPLICACIÓN DEL *DASEIN* MÁS PRÓXIMO: A PARTIR DE SU COTIDIANIDAD

La constitución básica del *Dasein:* estar-siendo-en-el-mundo

En esta explicación del *Dasein* vamos a tropezar con una serie de formulaciones que a primera vista resultarán un tanto extrañas y puede que sobre todo un tanto retorcidas y pedantes. Mas lo torpe de la formulación y la caracterización es algo que radica en el tema y en la manera misma de investigarlo. Pues una cosa es contar una historia acerca de algo y otra, bien distinta, captar y concebir lo ente en su ser. Para este último cometido, captar y concebir lo ente en su ser, por lo general no sólo nos faltan las palabras, sino incluso la gramática, puesto que nuestro lenguaje, y eso por razones que en su momento veremos, por sus rasgos naturales, de entrada aborda y expresa el ente que es el mundo, y no el ente que es el propio hablar. De ahí que el acervo de términos y de expresiones del lenguaje esté en principio, por su propio sentido, orientado a lo ente que aquí, en nuestro caso, no es precisamente el tema. Pero incluso cuando se pretende explicar el ser de lo ente cuya expresión en principio el lenguaje intiende [1], el ser del mundo tal

[1] *intendiert:* valga el neologismo para dar cuenta de la acción de la intencionalidad, el «intender». *(N. del T.)*

como existe, está aquí[2] para nosotros, también entonces suele haber dificultades bastantes como para lograr una formulación adecuada de las estructuras de ser que se encuentran en lo ente; pues también en este caso la tendencia se orienta en principio a lo ente y no al ser. Así pues, si nos vemos forzados a introducir aquí expresiones abstrusas y acaso nada lucidas, no es por capricho mío ni porque tenga especial afición a emplear terminología propia, sino por imperativo de los fenómenos mismos. Quienes han investigado el asunto, aun siendo mucho más importantes que nosotros, tampoco han podido sustraerse a la dificultad de hallar en este campo la expresión adecuada. Si comparamos las partes dedicadas al análisis del ser en el diálogo platónico *Parménides* o en *Metafísica Z 4*, de Aristóteles, con un capítulo narrativo de Tucídides, enseguida se ve la diferencia de estilo lingüístico y, si se tiene cierta sensibilidad para la lengua, se nota lo inaudito de las formulaciones para los griegos de su tiempo. Nosotros, sin embargo, tenemos entre manos el análisis de un ente que resulta mucho más difícil aún de lo que Platón se propuso como tema, y, por otro lado, nuestras fuerzas son también mucho más escasas para poder llegar a dicho ente en una primera arremetida. Cuando aparezcan en ocasiones tales formulaciones no hay por qué escandalizarse con ellas. Lo bello no suele encontrarse en las ciencias y quizá menos que en ninguna otra en la filosofía.

§ 18. Estructuras fundamentales en la constitución básica del Dasein

Acerca de las siguientes consideraciones hay que subrayar antes que nada que lo que en ellas se ofrece no es el análisis temático en cuanto tal del *Dasein*, sino algunas estructuras básicas esenciales que se presentan a modo de haber previo[3], para a partir de ellas poder preguntar de manera aún más radical. De lo que se trata es de poner al descubierto el *Dasein* en su *constitución básica*, tal como *normalmente*[4] se lo entiende, para así poder plan-

[2] *da ist:* tomando en consideración el valor que *Dasein* tiene aquí, el verbo correspondiente no significa meramente «estar presente», sino «existir» en el sentido de «estar aquí», de *ser*, y ser *aquí*. *(N. del T.)*

[3] *Vorhabe:* término técnico creado por Heidegger a partir de *vor* y *Habe*, y en que resuena también el verbo *vorhaben*. Literalmente viene a decir «lo que se tiene de antemano y por ello de algún modo esboza el provenir». Se trata, por supuesto, de un tener *experiencia*, es decir, de un *haber*, haber ya sido y haber lo que hay de que uno es. Por eso, «haber previo». *(N. del T.)*

[4] *durchschnittlich:* viene a significar aquí «normalmente», si bien cuando luego lo emplee Heidegger en cuanto término técnico hablaremos de «mediano» y «medianía», puesto que se trata de lo que es lo normal por ser lo que ocupa el punto medio. (Véase, más adelante, nota 233. *N. del T.*)

tear de modo diáfano la cuestión del ser. En esta primera explicación pondremos sólo algunos fenómenos de manifiesto, precisamente aquellos que vamos a considerar *estructuras fundamentales* del *Dasein*. El propósito primero de este análisis apunta no tanto a lograr una comprensión plena de todas las estructuras específicas cuanto a poner por vez primera al descubierto la constitución básica de dicho ente en su totalidad. Esto no significa exhibir la plenitud sin quiebra de las estructuras contenidas en esa totalidad ni tampoco el correspondiente horizonte de investigación completo en su totalidad. Por eso es tan importante asegurar de entrada el enfoque de la mirada y tener bien claro a la vista el tema de la indagación, que no es una cosa extraña ni desconocida, sino, por el contrario, la más próxima, y quizás justamente por eso induce a confusión. Lo que en todo momento encubre la trama fenoménica que hay que poner al descubierto en este ente son ese mirar y ese interpretar torcidos que precisamente se albergan en la familiaridad más íntima con dicho ente. Pues justamente por hallarse en algún sentido especialmente cerca de quien indaga resulta tanto más sencillo saltárselo. Lo que se da por supuesto ni siquiera suele considerarse tema posible de investigación. Ya que lo primero que hay que hacer es determinar la dirección de la mirada y evitar que se planteen preguntas confundentes, es imprescindible poner a la vista antes que nada la trama básica de estructuras que se encuentra de modo inmediato en los fenómenos.

a) El Dasein *es «siéndolo en cada ocasión»*[5]

La característica fundamental de ese ente que es objeto de contemplación la señalábamos ya antes: el *Dasein* es el ente que *yo mismo siempre*[6] *soy*, en cuyo ser «participo»[7] yo en cuanto ente; un ente que *es* —siempre a mi manera— *serlo*[8]. Esta caracterización indica esa relación de ser tan peculiar que «tenemos» con dicho ente: *serlo*, y no como con los entes de la natu-

[5] *Das Dasein ist im «Jeweilig-es-zu-sein»:* literalmente, «el *Dasein* es en el "serlo-en-cada-ocasión"», esto es, «siéndolo en cada ocasión»; al mismo tiempo resuena también que «el *Dasein* ha de serlo en cada ocasión». *(N. del T.)*

[6] *je:* «siempre», es decir, «en todas las ocasiones», «en cada ocasión», lo que a veces destacaré. Reservo, no obstante, en principio esta última expresión para *jeweilig*, de la cual es transcripción, como quien dice, literal. *(N. del T.)*

[7] *«beteiligt»:* «ser partícipe (preferentemente en una sociedad económica, también en una conversación o en un accidente), estar implicado, enredado». Entrecomillado en el original. *(N. del T.)*

[8] *ein Seiendes, das ist [...] es zu sein:* aquí sí que valdrían igualmente ambos significados, «serlo» y «haber de serlo, tener que serlo». *(N. del T.)*

raleza, simplemente aprehenderlos, tenerlos en algún sentido a nuestra disposición. Y esa característica de serlo siempre —en cada ocasión— es a la vez el motivo fenoménico de que a dicho ente lo llamemos *Dasein*[9]. Este carácter fundamental propio del *Dasein*, que ahora estamos poniendo de manifiesto de modo enteramente formal, es lo que en las siguientes consideraciones hay que ver con mayor precisión.

Ese «*Dasein*» con que nombramos al ente peculiar citado no significa *qué* alguno; distingue a dicho ente no por lo que sea, como silla frente a casa, sino que lo que a su modo expresa tal denominación es *la manera de ser*. Se trata de una expresión absolutamente específica del ser, que se ha elegido aquí para ese ente, mientras que en principio lo ente siempre lo denominamos según el contenido de lo que es *[Was-Gehalt]*, dejando indeterminado su ser específico, por considerarlo obvio y darlo por supuesto.

Esa relación de ser para con el ente que yo mismo soy determina que ese *«ser[lo]»* [10] sea *«siempre el mío»*. El modo de ser —*serlo*— es esencialmente *serlo siempre mío*, con independencia de que lo sepa expresamente o no, de que me haya perdido o no en mi ser (véase el uno). Así pues, de primeras se recoge de manera suficiente el carácter fundamental del ser del *Dasein* en esta definición: *Ente que es [y que ha de serlo] siéndolo-en-cada-ocasión* [11]. Esos *«siempre»*, *«en cada ocasión»*, o, lo que es lo mismo, la estructura de la *«ocasionalidad»* [12], son constitutivos del carácter de ser de ese ente; es decir, no hay en absoluto *Dasein* alguno que en cuanto *Dasein* no sea por su propio sentido *ocasional*. Este carácter es inherente al *Dasein* y, mientras existe, imborrable. Ahí radica precisamente el que el *Dasein*, siendo como es *ser-posible*, pueda modificarse según esto sin dejar de ser *Dasein*, yendo y viniendo del uno. El modo de ser de dicha modificación, su *historicidad* y *temporalidad*, ¡no es un movimiento incesante y sin tregua!

[9] *Dasein:* siendo en principio «existir» —aquí, el humano—, es también «estar», modo temporal y concreto del existir. Pero ese «existir» y ese «estar» que se dice en alemán *Dasein* es por su morfología un modo de ser, *sein: Dasein*; y *da* es la partícula que, por su carácter absolutamente deíctico, permite señalar lo concreto en cada caso del ser: en primer lugar, lo temporal, pero también lo espacial, y en general, lo concreto todo, la realización completa de ese ser que es existir. De ahí que al «serlo» se le llame también *Dasein*, «ser esto», ser concreto. *(N. del T.)*

[10] *«Zusein»:* «ser...», «tener que ser...», en que falta, aunque lo pida, el *lo*. *(N. del T.)*

[11] *Seiendes, das ist im Jeweilig-es-zu-sein:* en principio, «ente que es en serlo en cada ocasión»; mas también resuena, algo más lejano, «ente que ha de serlo en cada ocasión»; en mejor castellano y reuniendo ambos aspectos: «ente que es [y que ha de serlo] siéndolo en cada ocasión». *(N. del T.)*

[12] En alemán se trata de una sucesión de compuestos a partir del *je*, «siempre»: *jeweilig, Jeweiligkeit. Jeweilig*, compuesto de *je* y *weilig*, adjetivo derivado de *Weile*, «momento (de duración indeterminada)», viene a señalar lo temporal concreto del modo de ser que es el existir; de ahí que lo vierta por «en cada ocasión», y en otros casos por «ocasional». «Ocasionalidad», que corresponde a *Jeweiligkeit*, no quiere decir, por lo tanto, más que la cualidad de ese ser en cada ocasión, de ese ser ocasional. *(N. del T.)*

Entender esto es importante con vistas al *«uno»* y a los conceptos de *propiedad* e *impropiedad*[13].

La *ocasionalidad* en cuanto tal es inherente a la estructura de ser del *Dasein*. Con este carácter fundamental del *Dasein*, el que yo lo sea «siéndolo-siempre», tenemos ya la caracterización de partida del *Dasein*, pero también la de llegada, la final, ese rasgo al que de nuevo regresa todo análisis del ser. Dicho de otro modo, todo carácter de ser del *Dasein* está regido de cabo a rabo por este rasgo fundamental. Así pues, cuando más adelante se exponga toda una serie de tales estructuras de ser, deben verse todas ellas ya de antemano a la luz de este rasgo característico fundamental.

La presentación provisional de este rasgo contiene, además, para nosotros ciertas indicaciones relativas al análisis siguiente. La caracterización de «ser» el ser [14] nos viene a indicar que primordialmente hay que entender todos los fenómenos del *Dasein* en cuanto maneras de su «que-ser» [15]. Lo que, en términos restrictivos, significa que no se puede experimentar y saber de tal ente, el *Dasein*, preguntándole por su «aspecto» ni de qué está hecho o cuáles son sus partes o los estratos que cierta manera de contemplarlo encuentra en él. Dicho aspecto, por muy ricamente definido que esté, por definición nunca jamás nos dará la respuesta a la cuestión acerca de la manera «de ser». Cuerpo, alma, espíritu, acaso marquen en cierto sentido aquello de que está hecho ese ente, pero con esos compuestos y su composición lo que es la manera de ser de dicho ente queda ya desde un principio indeterminada. Y del compuesto para nada se puede extraer después, pongamos, dicha manera de ser, puesto que con la definición de lo ente que se halla en la caracterización de cuerpo, alma y espíritu se le coloca en un ámbito del ser totalmente diferente, verdaderamente ajeno al *Dasein*. Si tal ente está compuesto de algo psíquico, algo físico y algo espiritual, y cómo deban caracterizarse tales realidades, es algo que aquí ni nos planteamos. Por principio nos situamos fuera de ese horizonte de preguntas y de experiencia o saber que prefigura la definición del nombre

[13] *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit:* como quedará más claro al verse la cuestión del *uno*, de lo que se trata es de ser «verdaderamente», *eigentlich*, uno mismo, o «no», *uneigentlich*, uno mismo, sino uno cualquiera; eso es lo que pretenden decir *propiedad* e *impropiedad*. *(N. del T.)*

[14] *das Sein «zu sein»:* una vez más resuena, sin que esté en la letra, «haber de "ser" el ser». *(N. del T.)*

[15] *Weisen seines «Zuseins»: Weisen zu sein* significaría «modos de ser»; al aparecer aquí de esa manera resaltado el *Zusein*, lo que se tiene en sentido estricto es algo así como «queser», en la línea de «quehacer», aunque inevitablemente resuene el «haber de...», el «tener que...». Rivera, en el lugar correspondiente de su versión de *Ser y tiempo*, insiste en que de ese modo se «expresa la facticidad del *Dasein*, la forzosidad de *tener que ser*». (Véase nota ** de la p. 67, en la p. 462.) Se trata, sin embargo, no sólo de necesidad u obligación, sino también, a la vez, de posibilidad: «maneras de ser el tener que ser»; y de hecho en *Ser y tiempo* acabará sustituido por el concepto de *Existenz*. *(N. del T.)*

más empleado para dicho ente, esto es, *hombre —homo animal rationale.* No vamos a determinar cuál sea el aspecto de tal ente, sino que desde un principio y en todo momento nos vamos a ocupar únicamente de *su manera de ser*; no de qué esté hecho, sino *del cómo de su ser y de los rasgos de ese cómo.*

b) El Dasein *en su ocasionalidad: el «qué-ser» de la cotidianidad*

Se trata, por lo tanto, de entender el *Dasein* en su manera de ser, y en principio justamente en un modo de ser que no sea distinguido, excepcional. No se trata de concebir el *Dasein* determinando cuáles hayan de ser sus metas y sus fines, ni en cuanto «homo» ni a la luz de idea alguna de «humanidad»; lo que hay que hacer, más bien, es poner al descubierto su manera de ser en la *cotidianidad más inmediata*, el *Dasein* fáctico en el cómo de su «serlo» fáctico. Eso no significa, sin embargo, que vayamos a narrar, como quien dice, biográficamente la vida cotidiana de un *Dasein* determinado en cuanto tal individuo, a dar cuenta de la vida concreta de un día corriente cualquiera. Lo que buscamos es la *cotidianidad de la vida cotidiana*, ese *Faktum* en su facticidad; no lo cotidiano del *Dasein* ocasional, sino la *cotidianidad de la ocasionalidad de ser Dasein;* eso es lo que nos interesa.

Esta tarea de captar y concebir el *Dasein* en su cotidianidad no supone describir el *Dasein* en un grado primitivo de su ser. *Cotidianidad no es de ningún modo lo mismo que primitividad.* La cotidianidad es, más bien, una manera de ser característica del *Dasein*, aun cuando —y sobre todo en ese caso— dicho *Dasein* disponga de una cultura diferenciada y bien desarrollada. Por otro lado, también el *Dasein* primitivo tiene a su manera posibilidades de ser excepcionales, no cotidianas o inhabituales; es decir, tiene también por su parte una manera específica de cotidianidad. No obstante, es cierto que a veces, prestando atención a los modos de existencia primitivos, se obtienen con mayor facilidad indicaciones que nos permiten ver y demostrar ciertos fenómenos de la existencia, al no ser en ese caso tan intenso el peligro de encubrirlos por medio de la teoría que de modo característico el propio *Dasein*, y no algo que se halle fuera de él, se agencia. Pero justamente ahí hace falta mantener una actitud especialmente crítica, pues lo que conocemos por existencia primitiva nos queda en principio bien lejano desde un punto de vista histórico, geográfico o de forma de ver el mundo, y es ajeno a nuestra cultura. Lo que se nos cuenta acerca de la

«vida primitiva» ha pasado ya por una determinada interpretación, una interpretación, desde luego, que no puede haberse apoyado en una verdadero análisis fundamental del propio *Dasein*, sino que opera con las categorías de hombre y de relaciones humanas de alguna psicología determinada, sea la que sea. El análisis fundamental del *Dasein* es el único presupuesto correcto para poder entender lo primitivo; y no se puede pretender lo contrario, esto es, llegar a refundir en algún modo, ensamblando informaciones provenientes de la existencia primitiva, el sentido de ese ente que es el *Dasein*. Advertimos esto expresamente porque en algunas ocasiones, unas pocas, ilustraremos determinados fenómenos recurriendo a la existencia primitiva. Esas ilustraciones están, por supuesto, sujetas a esta advertencia crítica: no son más que ilustraciones, ejemplos; los contenidos y las estructuras que vayamos escogiendo los extraemos de las cosas y de la representación que nos hacemos del propio ente que nosotros somos.

Hay que establecer el carácter fundamental de ese ente que es «siéndolo siempre» el mío, yo [16]. En lo que sigue se empleará para ello una expresión abreviada: el tema es el *Dasein* en su manera *de ser* —el ser del *Dasein*—, la constitución del ser del *Dasein*. De modo abreviado diremos la *constitución del Dasein* y con ello estaremos pensando siempre: *en su manera de ser.*

El *Dasein* en su cotidianidad, un fenómeno extraordinariamente complicado, lo contempla, lo caracteriza tanto más verdaderamente cuanto más diferenciada sea una vida. El que analicemos el *Dasein* por lo que hace a su cotidianidad y a su ser en la cotidianidad no quiere decir que pretendamos deducir las restantes posibilidades de ser del *Dasein* a partir de la cotidianidad, poner en práctica una especie de consideración genética, en el sentido de que se pudieran deducir todas las demás posibilidades de ser del *Dasein* a partir de la cotidianidad. La cotidianidad justamente persiste todos y cada uno de los días en todo momento y lugar. Todos somos testigos de cómo el *Dasein* tiene que ser y cómo es en la cotidianidad, aun cuando lo sea de diferentes maneras. Es fácil de suponer que la cotidianidad es un concepto específico de *tiempo*.

En estas consideraciones preliminares veremos claramente que, aun cuando no estemos deformados por prejuicios filosóficos y teorías acerca del sujeto y la conciencia, aun cuando nos acerquemos a dichos fenómenos libres de cargas, ya hay bastantes dificultades para lograr realmente ver lo que hay que ver. El modo natural de observación, aun cuando no esté reflexionado filosóficamente ni definido conceptualmente, no apunta lo

[16] *daß es in meinem «es je zu sein» ist:* literalmente, «que es en mi "serlo siempre"». *(N. del T.)*

que se dice en la dirección de ver el *Dasein* en cuanto tal, sino que, por ser un modo de ser del propio *Dasein*, tiende a vivir *afuera de sí*[17]. Este vivir-afuera-de-sí peculiar del *Dasein* determina también el modo de conocerse a sí mismo. Para que tengamos una primera idea orientativa de en qué sentido hay que tomar todos estos rasgos característicos del ser se da la indicación de que ese ente es el que nosotros mismos somos.

A modo de orientación histórica, se puede decir (si bien aquí la comparación es ya bastante peligrosa) que el *cogito sum* de Descartes, tal como se suele explicar, se refiere a la característica del *cogito* y del *cogitare* y deja de lado el *sum*, mientras que nuestro examen de entrada abandona el *cogitare* y la definición del *cogitare* a su suerte para ocuparse del *sum* y de la caracterización del *sum*. Ciertamente, la comparación es peligrosa, porque con ello podría sobreentenderse que aquí estamos considerando el *Dasein* como Descartes aborda, aislados, el yo y el sujeto. No obstante, ya veremos cómo este planteamiento cartesiano es un sinsentido.

§ 19. La constitución básica del Dasein: *el estar-en-el-mundo*[18]. *El estar-en del* Dasein *y el estar-en de las cosas que están ahí*

Ateniéndonos en todo momento, a modo de orientación, al carácter fundamental ya señalado del *Dasein*, vamos a tratar de poner al descubierto la constitución básica de su ser: el *Dasein* debe mostrarse en cuanto *estar-en-el-mundo*. Se trata de poner a la vista esta condición primaria, de exponer las estructuras principales de la constitución de ser del *Dasein*. Así llegaremos a entender cómo todas las estructuras están regidas por el carácter fundamental señalado. La citada constitución básica —el estar-en-el-mundo— es una estructura necesaria del *Dasein*, mas, sin embargo, sólo con ella el ser del *Dasein* queda lejos de estar suficientemente definido.

Esta característica del *Dasein*, su estar-en-el-mundo, es un rasgo *unitario* y *originario*. No obstante, para poder observarlos de manera más precisa, conviene distinguir en esta constitución básica tres aspectos, los tres

[17] *von sich weg:* con la expresión *weg* se dice movimiento, no un espacio fijo. *(N. del T.)*

[18] *In-der-Welt-sein:* habitualmente traducido por «ser-en-el-mundo», Rivera, sin embargo, se vale de este «estar-en-el-mundo», mucho más adecuado en nuestra lengua, en la cual la primera versión carece de sentido. No obstante, como se verá a continuación, ese *in*, aparentemente espacial, no es tal; de ahí que tampoco me parezca correcto verterlo con «estar-en», inevitablemente espacial. En cualquier caso, para que la disquisición heideggeriana siguiente tenga sentido, mientras no «conozcamos» su verdadero significado seguiré empleando el «estar-en». *(N. del T.)*

elementos que componen el fenómeno: 1) el estar-en-el-mundo en el sentido particular del *mundo*, «mundo» en cuanto el cómo del ser —*ontológicamente*: la *mundanidad del mundo*; 2) el *ente*, determinado a partir del *«quién»* de ese estar-en-el-mundo y del *cómo* de ese estar, de ese ser, el modo como el propio ente es en su estar, siéndolo; 3) el *estar-en en cuanto tal*.

Aun cuando se analice la constitución básica en sus tres aspectos, seguirá estando siempre *íntegra* en cada uno de los exámenes particulares. Lo que en cada caso se ponga de relieve no son partes, elementos independientes separables, con los cuales hubiera que ensamblar el todo. El realzar los elementos individuales de la estructura es una cuestión puramente temática, y en cuanto tal realzar temático supone siempre la *aprehensión verdadera de la estructura toda en sí misma*. Para dejar claro de antemano que ese realzar tiene carácter temático, esto es, que al atender a lo nombrado en primer lugar, el en-el-mundo, se está mentando juntamente siempre lo segundo y lo tercero, antes de realizar el análisis del fenómeno nombrado primero, el en-el-mundo, conviene adelantar ciertos rasgos orientativos del componente último del fenómeno, el estar-en en cuanto tal [19].

Comencemos, pues, por preguntar qué significa *estar-en*. Con ese «estar-en» ¿qué es lo que se piensa y se ve del ser del propio *Dasein*? De entrada completamos este estar-en con el en-el-mundo y tendemos a entender ese estar-en como si fuera «estar en...»[20]. Con esto último se nombra el modo de ser de algo ente que está «en» otra cosa, la relación de ser [de estar] algo «en» algo. Para acreditar intuitivamente este «en», más exactamente, el «algo-en-algo», decimos, por ejemplo: el agua [que hay] «en» el vaso, el vestido [que está] «en» el armario, los asientos [que hay] «en» el auditorio.

[19] Que «en-el-mundo», *In-der-Welt*, sea el primer componente y «estar-en», *In-sein*, el último es algo que, visto en alemán, *In-der-Welt-sein*, salta a la vista. Conviene también recordar que literalmente *sein* es «ser», que en alemán no hay otro verbo para decir *estar*. *(N. del T.)*

[20] Heidegger está aquí distinguiendo entre *In-sein* y *Sein-in*, el primero relativo al modo de ser del *Dasein;* el segundo, al estar ahí de las cosas. Con esa inversión se está ya resolviendo la posible ambigüedad. En castellano no tenemos ese recurso (a lo largo de esta disquisición escrita los distinguiré como «estar-en» y «estar en»); cabe, ciertamente, acudir al bárbaro «ser-en-el-mundo», pero creo que con él se arregla poco, pues no queda sino el remedio de entenderlo como un estar más esencial. Hasta hace poco yo habría dicho *ser-de-mundo:* y es que el existir necesita de una atmósfera que es el mundo —como el pez, del agua, o el ave, del aire. Y se dice que son seres *de* agua, seres *de* aire. Mas como la expresión es un tanto chocante, siguiendo una sugerencia de Rivera (véase *Ser y tiempo*, p. 464, nota* a la p. 79) que él no desarrolla, emplearé para traducir *In-der-Welt-sein* «estar-siendo-en-el-mundo», con la que me parece que se logran dos cosas: 1) evitar el inevitablemente espacial «estar-en-el-mundo»; 2) transmitir explícitamente el carácter de ser del estar, y el carácter de estar del ser, con lo que ya la relación para con el mundo que todo eso implique queda más abierta, y no predeterminada por el uso corriente de la lengua. Ese «estar-sien-do-en-el-mundo» significará, como veremos, «habitar en el mundo por medio del hábito del mundo». *(N. del T.)*

Mentamos de ese modo un estar contenido algo en algo de tipo espacial, la relación de ser que se da en relación al lugar y al espacio entre dos entes que poseen extensión espacial. Tanto el uno como el otro, el uno (el agua) como el otro en que está el uno (el vaso), están «en» el espacio, tienen su lugar. Ambos están «en» el espacio, no tienen un estar-en *[In-Sein]*.

Ambos entes, a los que aquí se atribuye la relación del «estar en», tienen el mismo modo de ser, el *estar-ahí*[21]. Si queremos extender como corresponde la citada relación de ser, podemos seguir diciendo: el asiento [que hay] en el auditorio, el auditorio [que está] en el edificio de la universidad; el edificio de la universidad, en Marburgo; Marburgo, en Hessen; Hessen, en Alemania, en Europa, en la Tierra, en un sistema solar, en el espacio cósmico, en el mundo —una relación de ser unitaria que en todas estas relaciones fundamentalmente no deja de ser la misma. Con ese «en» se determina el lugar de uno de los entes con respecto al otro, de tal modo que, efectivamente, los dos son lugares en el espacio. Este «estar en» es cosa propia del aspecto. Los entes de cuyo estar el uno en el otro se trata aquí tienen ambos el mismo tipo de ser, el estar-ahí en cuanto cosas presentes, cosas que se presentan en el mundo, y que en cuanto tales pueden descubrirse.

Sin embargo, el «estar-en» en cuanto estructura de ser del *Dasein*, de ese ente que yo siempre soy, no mienta ese estar lo uno en lo otro ya descrito, el «estar en», que es un estar contenido espacialmente de un ente en otro ente cuyo modo de ser es el presentarse. No significa el estar-ahí de una cosa corporal, el «cuerpo humano», en un continente (auditorio, edificio) llamado mundo. Ya de entrada no puede querer decir nada semejante, una vez establecido que el rasgo fundamental del propio *Dasein* es que el *Dasein* en cuanto ente no hay que tomarlo según su aspecto, tal como aparece ante los demás en las condiciones que sean, sino en su manera de ser. Y si el «estar-en» tiene tan poco que ver con un estar espacial de lo uno en lo otro es porque originariamente el *«in»*[22] no significaba en absoluto una relación espacial del tipo señalado.

«In» procede de *innan*, e *innan* quiere decir vivir, *habitare*; y *«ann»* significa: estoy acostumbrado a[23], familiarizado con[24], atiendo, suelo hacer

[21] *Vorhandensein:* «estar presente, a la vista». Es lo que Gaos vierte con «ser ante los ojos». Yo sigo a Rivera, quien opta por «estar-ahí», a veces «estar-ahí-delante». (Véase *Ser y tiempo*, pp. 462 s., nota*** a la p. 67. *N. del T.*)

[22] Por supuesto, esto y lo siguiente hacen referencia a la preposición alemana *in*. *(N. del T.)*

[23] *gewohnt:* morfológica y parece que también etimológicamente relacionado con *wohnen*, «vivir». *(N. del T.)*

[24] *vertraut:* «estar familiarizado, conocer a fondo, íntimamente (una cosa)». *(N. del T.)*

algo[25] —el *colo* latino en el sentido del *habito* y el *diligo*. Vivir, aquí también tomado en cuanto atender, soler hacer algo con familiaridad, confianza, *Sein-bei*[26].

Ese mismo ente que estamos caracterizando como estar-en podemos definirlo también, como decía antes, en cuanto el ente que yo soy, y la expresión *«bin»* [= soy] está relacionada con *«bei»*; «ich bin» [= yo soy] significa lo mismo que: yo vivo, yo paro en el mundo[27], el cual me es algo familiar, que conozco bien[28]. Ser en cuanto estar-en y «yo soy» significan vivir en... *[bei]*, e *«in»* primariamente no significa en absoluto nada espacial, sino que lo que en principio quiere decir es *estar familiarizado, tener intimidad con*[29]. Por qué y cómo es que junto con ese sentido primario se da también un sentido local auténtico, que, no obstante, sigue siendo esencialmente diferente del estar espacial una cosa en otra de que antes hablábamos, lo veremos más adelante. Lo que sí conviene decir ahora es que el sentido local que el estar-en bien entendido también puede tener, el que yo, por estar siendo en el mundo[30], esté siempre en algún lugar, no tiene nada que ver con el estar lo uno en lo otro nombrado en primer lugar, sino que incluso mi estar-aquí local, en este sitio, por cuanto ser es estar-siendo-en-el-mundo [= ser-de-mundo], es esencialmente diferente del estar-ahí de la silla en esta habitación. Ese estar-siendo-en [= ser-de], que a partir de ahora jamás debemos entender en sentido primordialmente local o espa-

[25] *ich pflege etwas:* literalmente sería «cuido, atiendo algo»; pero, al mismo tiempo, es el modo como se dice —y a eso está apuntando aquí Heidegger— lo que se acostumbra, lo que es *hábito:* «suelo...». (Ese doble sentido del vivir, ese fondo del hábito, que es el *cuidado*, reaparecerá en la *Sorge*. *N. del T.*)

[26] Véase J. Grimm: *Kleinere Schriften*, t. VII, p. 247. [*Sein bei* es la expresión que Gaos traduce por «ser cabe», versión que, como dice Rivera, es «enteramente desacertada», esencialmente por dos cosas: ni *bei* significa en este caso «junto a», que debe de ser la significación de *cabe*, ni se trata de un término arcaizante y supuestamente poético, sino que es una de las preposiciones más usuales de la lengua alemana —lo que a la hora de traducir a Heidegger suele ser conveniente tener en cuenta. Desafortunadamente, es imposible hallar en castellano un término equivalente, pero su sentido es sencillísimo de entender: viene a decir —y eso es lo que aquí le interesa a Heidegger— una relación habitual e íntima: «trabaja *donde*...», «vive *con*...», «pensaba *para/entre* mí», etc. Rivera propone para traducir el *Sein bei* «estar en medio de» (véase *Ser y tiempo*, p. 465, nota* a la p. 81.); la verdad es que en el uso resulta bastante torpe. Yo me valdré —y una vez que se acabe la discusión del *Insein* y el *Sein in* no creará ningún problema— de «estar en». *N. del T.*)]

[27] *ich halte mich auf bei der Welt: sich aufhalten bei* significa «parar(se) en», «entretenerse con», «habitar en»; digo, pues, «paro en...» en el sentido de «me hospedo en...», «habito en...» y a la vez «(me) detengo en...», «(me) entretengo en...» el mundo. *(N. del T.)*

[28] Este doblete quiere dar idea de lo *Vertrauten* del mundo. *(N. del T.)*

[29] *vertraut sein mit.* (Véase arriba, nota 24. *N. del T.*)

[30] Podría decirse también «por ser de mundo». En cualquier caso, a partir de aquí, aclarado el sentido que Heidegger quiere darle al *In-der-Welt-sein*, pasaré a traducirlo por «estar-siendo-en-elmundo». (Véase arriba, nota 20. *N. del T.*)

cial, viene, más bien, determinado por la ocasionalidad en cuanto estar-en o entre[31], y es siempre mío y siempre éste.

Entre esas maneras posibles de estar-siendo-en que son propias de la cotidianidad están: trabajar en algo con algo, producir, cultivar y cuidar algo, usar, emplear algo para algo, tener algo a su cargo, abandonar, dejar que se pierda algo, interrogar, discutir, llevar a término, averiguar, contemplar, determinar... algo. Estas maneras de estar-siendo-en tienen el carácter, que habrá que aclarar aún, del *cuidarse* u *ocuparse de...*[32], dicho sea en el sentido de tomar algo a su cuidado o estar al cuidado de algo. También las correspondientes modificaciones que son el no cuidarse u ocuparse, el no hacer u omitir, el reposar, el desistir, tienen fundamentalmente el mismo modo de ser. Aun cuando no haga nada y pare en el mundo así, como aletargado, tengo ese modo específico de ser, el de estar-siendo-en-el-mundo ocupándome de algo —cualquier demorarse[33], dejarse afectar.

No por indicar cuál es la auténtica significación del estar-siendo-en queda garantizado que se vea el fenómeno que quiere expresar. Ahora bien, se trata de algo más que de una aclaración terminológica, ya que determina la dirección de la mirada, sobre todo en sentido restrictivo, es decir, señala hacia dónde no hay que mirar. Mas acerca de eso sabemos ya algo, de la caracterización del rasgo fundamental: para acreditar las características de ser de que se hable hay que mirar al ente que en cada caso somos nosotros, en tanto que lo somos y como lo somos. El *Dasein*, en tanto que es, es según la manera de ser del estar-siendo-en; con eso se está diciendo que el estar-siendo-en no es una «propiedad» del ente llamado *Dasein*, no es una propiedad que tenga o no tenga, que le caiga a él en suerte o de que esté provisto, y *sin* la cual pudiera *ser* tan bien como con ella, de modo que el ser del *Dasein* pudiera en principio concebirse de otra manera, por decirlo así, prescindiendo del estar-siendo-en. El estar-siendo-en es, por el contrario, *la* constitución de ser del *Dasein*, aquello en lo que se funda cualquier manera de ser de dicho ente. El estar-siendo-en no es un suple-

[31] *Sein-bei:* es el estar-en de la intimidad, de la dedicación, de la entrega. (Véase arriba, nota 26. *N. del T.*)

[32] *Besorgen*: «ocuparse de, cuidarse de»; se deriva, expresando transitividad, de *sorgen* y de *Sorge*, que va a ser el rasgo fundamental del *Dasein*, y que se traducirá por «cuidado». Esa relación entre *Besorgen* y *Sorge* es lo que llevó a Gaos a, tras «cura», *Sorge*, decir «curarse de»; una vez más, los términos alemanes son ¡tan corrientes! que se falsea radicalmente a Heidegger vertiéndolo en tales engendros casi asignificantes y ciertamente confundentes. No se olvide, pues, que aunque se emplee sólo «ocuparse de...», es otro modo de «cuidarse de...» y, por lo tanto, la realización concreta de la *Sorge*. *(N. del T.)*

[33] *Verweilen bei:* «demorarse en algo ocupándose en ello», «entretenerse con la ocupación»; sin embargo, y de ahí la versión del «demorarse», tiene en su raíz una referencia al tiempo: *Weile* es justamente el «rato», el «tiempo» de algo. *(N. del T.)*

mento para un ente que también sin esa constitución de ser sería *Dasein*, como si, pongamos, el mundo, en el que todo *Dasein* en cuanto *Dasein* siempre está ya siendo [34], viniera, se le añadiera en alguna ocasión por vez primera a él, o, al revés, se acercara el *Dasein* al mundo, para eventualmente establecer con él una «relación». Tal establecer relaciones con el mundo sólo es posible por cuanto el *Dasein*, sobre la base de su estar-en... *[Sein-bei]*, ya es estar-siendo-en-el-mundo.

Este fenómeno peculiar del estar-siendo-en y lo peculiar de que caracterice el *Dasein* en su ser es algo que desde un principio debemos poner bien en claro y tener a la vista en cuanto apriori de cualquier relación determinada con el mundo. Por eso voy a intentar explicarlo de otra manera, puesto que de hecho esa estructura de ser del estar-siendo-en es algo que hasta cierto punto ya se ha visto siempre que se ha tratado acerca del *Dasein*. Sería, por demás, imposible de entender, si dicho fenómeno básico del *Dasein* pudiera pasarse totalmente por alto. Cuestión distinta es que se experimente o se aprehenda de modo tal que su verdadera estructura se muestre, y se dé la posibilidad de caracterizar el ser de ese ente así estructurado de modo adecuado al fenómeno.

§ 20. El conocer en cuanto modo derivado del estar-siendo-en del Dasein

Desde pronto se caracterizó la relación del *Dasein* para con el mundo primordialmente a partir de la manera de ser del conocer, o, como se suele decir, lo que, por cierto, no coincide con lo anterior: la «relación del sujeto con el objeto» se concibió de entrada en cuanto «relación de conocimiento» para luego incorporársele posteriormente lo que se llama una «relación práctica». Aun cuando fuera aceptable considerar primordial ese modo de ser —un estar en el mundo [35] que sea conocerlo—, cosa que no sucede, lo que hay que hacer antes de nada es ver los fenómenos auténticos.

La consideración habitual, cuando se reflexiona acerca de esa relación de ser entre sujeto y objeto, es que se da de antemano, dicho sea en el sentido más amplio, un ente llamado naturaleza, que es el que se va a conocer y

[34] Literalmente sería: «en el que todo *Dasein* [...] siempre ya está» —mas no olvidemos que se trata de un vínculo ontológico más fundamental que «estar en»: *estar-siendo-en*. *(N. del T.)*

[35] Conservo aquí la significación literal del *Sein in der Welt*, puesto que justamente lo que se va a mantener oculto en la posición teórica a continuación analizada es el carácter radical del *In-der-Welt-sein*, que aquí se vierte con «estar-siendo-en-el-mundo»; y Heidegger los distingue, como se puede ver, con diferente escritura. *(N. del T.)*

que el *Dasein* de entrada, justamente por ser ese estar-siendo-en-el-mundo, siempre se encuentra, y cuida y se ocupa de él. En dicho ente no se halla el conocimiento que lo conoce; así pues, si hay ese conocimiento, tiene que estar en algún otro lugar. Pero tampoco en la cosa ente que conoce, en la cosa hombre se encuentra presente el conocimiento, no es perceptible e identificable como lo son el color y la extensión de esa cosa hombre. Mas como el conocer debe estar en esa cosa, si no «fuera», estará «dentro»; así, el conocer está «dentro», «en» la cosa-sujeto, *in mente*.

Cuanto más unívocamente se establece que el conocer está primaria y verdaderamente «dentro», tanto más se cree estar avanzando sin presupuestos en la cuestión acerca de la esencia del conocimiento y en la caracterización de la relación de ser en la cual el sujeto se sitúa con respecto al objeto. Así surge luego la pregunta: ¿cómo logra salir el conocer, que según su ser está dentro, en el sujeto, de su «esfera interior» para llegar a la «otra esfera, exterior», del mundo?

En ese planteamiento de la cuestión del conocer, de modo expreso o no, se ha supuesto ya desde un principio una relación de ser entre dos entes que están-ahí. Y esa relación entre dos entes que están-ahí, al preguntarse luego cómo es posible esa relación de ser entre ambos entes, sujeto y objeto, acaba reduciéndose más exactamente a la caracterización de una relación entre interior y exterior. Y se pregunta cómo sea posible esa relación, en supuesta correspondencia con el hecho del conocer, sin haber definido en lo más mínimo el sentido de ser de ese conocer, el sentido de ser de esa relación de ser entre sujeto y objeto, sin haber aclarado el sentido de ser de ese sujeto ni haberlo delimitado con respecto al del objeto. Verdad es que se insiste en que ese interior, esa «esfera interior» del sujeto, no son realmente espaciales, que ese interior no es ninguna «cápsula» ni nada del estilo, pero qué se pueda querer decir positivamente con eso, qué sea en absoluto esa inmanencia en la que el conocer se encuentra encapsulado, cómo hay que entender el ser del sujeto que en principio, siendo inmanente, se encuentra a solas consigo mismo[36], eso no se llega a saber. Mas sea como fuere que se caractericen tal interior y el sentido de esa esfera interior, en cuanto se plantea la cuestión de cómo el conocer saldrá de ella «afuera» para llegar a..., se deja ver que el modo de tratar el fenómeno del conocer no se funda sino en una apariencia. En todo el planteamiento de la cuestión, aun en el caso de que vaya envuelta en la problemática de la teoría del conocimiento, se está ciego ante lo que se viene a decir acerca del *Dasein* cuando se le atribuye el conocer en cuanto manera suya de ser. Pues

[36] *bei sich:* «entre sí, para sí». *(N. del T.)*

lo que se está diciendo con esto es ni más ni menos que: *conocer el mundo es un modo de ser del Dasein tal que se funda ónticamente en lo que es su constitución básica, el estar-siendo-en-el-mundo.*

Si ese hallazgo fenoménico lo reproducimos así: *conocer es un modo de ser del estar-siendo-en*, entonces, orientados por el horizonte tradicional de cuestiones de la teoría del conocimiento, tendemos a responder: ¡pero... con esa interpretación se elimina por completo el problema del conocimiento! Ahora bien, ¿qué instancia es la que debe decidir acerca de *si* puede haber, y *en qué sentido*, un problema del conocimiento, si no son las cosas mismas? Cuando se pregunta acerca del modo de ser del conocer mismo, hay que tener desde un principio muy presente que todo conocer se lleva a cabo siempre ya sobre la base del modo de ser del *Dasein* que nosotros llamamos estar-siendo-en, es decir, estar-ya-siempre-en-un-mundo[37]. Conocer no es, por lo tanto, una actuación que se inicie en un ente que aún no «tiene» mundo, que se halle libre de toda relación para con su mundo, sino que conocer es siempre un modo de ser del *Dasein* que se da sobre la base de su estar-ya-en el mundo.

La falta fundamental de la teoría del conocimiento es precisamente la de no ver aquello a lo que llaman conocer en su condición fenoménica originaria, en cuanto una manera de ser del *Dasein*, una manera de ser de su estar-siendo-en, para sólo a partir de esa observación básica, y tomándola como fundamento, plantear todas las cuestiones que corresponda.

La tesis de que deja de haber problema del conocimiento, si desde un principio se sostiene que el *Dasein* está en *[bei]* su mundo, no es tesis alguna, sino la mera descripción de algo dado que cualquier mirada libre de prejuicios puede ver. Por lo demás, en ningún sitio está escrito que tenga que haber un «problema del conocimiento». Quizá el cometido de la investigación filosófica en las cosas[38] sea precisamente acabar de modo definitivo con la existencia ilusoria de muchos problemas, reduciendo el número de los problemas y propagando las indagaciones que despejen el tránsito a las cosas mismas. Ahora bien, con la interpretación correcta del conocer en cuanto una manera del estar-siendo-en no sólo no se niega la problemática del conocimiento, sino que precisamente se hace posible a través de ella, especialmente cuando, como lo exige su sentido de ser, se entiende en efecto el conocer en cuanto manera del estar-siendo-en, en cuanto manera del estar-siendo-en-el-mundo, mas *no la manera básica y fundamental del estar-*

[37] *Immer-schon-bei-einer-Welt-sein:* es el «estar-en...» del habitar y del hábito, de la ocupación y la entrega. Lo mismo del de la frase siguiente. (Véase arriba, nota 26. *N. del T.*)

[38] *Sachforschung:* «investigación en las cosas», que, como se verá, hace referencia a las cosas mismas, asunto de la fenomenología. *(N. del T.)*

siendo-en-el-mundo. Es entonces cuando se plantea la cuestión que realmente se puede investigar: ¿cómo *alumbra*[39] el *Dasein,* cuyo modo de ser no es primariamente conocer ni es sólo conocer, ese mundo suyo en que ya está? De modo correlativo: ¿qué tipos de encubrimiento se dan a la vez y de modo esencial, en cuanto maneras ocasionales de estar el *Dasein* en su mundo? ¿Cuál es *la amplitud ocasional de lo descubrible* correspondiente a un determinado modo de estar el *Dasein* en su mundo? ¿Cuáles son las condiciones apriori de ser de ese *Dasein* (estar-siendo-en) mismo y, en consecuencia, el entender-de-ser[40] originario que todo lo transcienda, transcendental-ontológico, es decir, el *entender-de-ser ontológico-existencial*[41], y las posibilidades de ser del ser para con el mundo *[Sein zur Welt]*? ¿Qué quiere decir en cada caso *verdad* cuando se trata de conocer entes de la más diversa índole? ¿Qué tipo de obligación, y cuál es su sentido y razón, imponen en cada caso los diferentes tipos y grados de verdad? ¿Cuáles son la demostrabilidad y conceptualidad que les corresponde? El problema básico es precisamente ver esa estructura fundamental y caracterizarla ontológicamente de manera adecuada en su apriori auténtico. No se hace desaparecer mediante un golpe de fuerza el problema del conocimiento, sino que, sólo situándolo sobre el suelo que lo hace posible, se convierte en problema. Se trata de llegar a descubrir cuál es el problema, y cuáles, los falsos problemas.

Todos estos fenómenos auténticos sólo se podrán investigar y llegar a entender cuando se haya dejado claro que el conocer, ya por su propio sentido, es una manera del estar-siendo-en del *Dasein,* y no algo, digamos, por medio de lo cual, es decir, conociendo el *Dasein,* que en principio no sería ente que está siendo en el mundo[42], viniera a establecer una relación con el mundo. ¿Cómo habría, entonces, que entender el ser de ese sujeto que en

[39] *erschließt:* Gaos, siguiendo una indicación de Heidegger (véase *Sein und Zeit,* p. 75), lo traduce por «abrir» y de ese modo se ha popularizado, sobre todo en el compuesto derivado de la misma raíz, *Erschlossenheit,* «estado de abierto». Aquí, sin embargo, no hay precisión alguna de Heidegger acerca de lo que con dicha voz pretende decir. *Erschließen* significa «descubrir» en sus diversos aspectos: «aclarar» lo que estaba oscuro; «hacer conocido, transitable» lo que era ignoto; «sacar a la luz» lo que estaba oculto... Es la transformación que hace que algo quede descubierto: en ese sentido «alumbrar». *(N. del T.)*

[40] *Seinsverständnis:* literalmente sería «entendimiento del ser», expresión que resulta, a más de terrible para el oído, ambigua. Como quiera que se trata de una actividad fundamental del *Dasein,* afecta poco que se vierta en un infinitivo; por ser un entender eminentemente «práctico», que se actúa, que se vive, que se es, digo «entender de...», como se dice «entiende de mecánica» para referirse a quien sabe arreglar el coche, sepa o no la teoría. Veremos que es uno de los conceptos fundamentales que aquí se proponen; de ahí el que importe tanto verterlo de manera rigurosa. *(N. del T.)*

[41] Sigo aquí, una vez más, a Rivera al traducir *existenzial* —el aspecto ontológico de la existencia— por «existencial»; *existenciell* —lo óntico de la existencia— sería «existentivo». *(N. del T.)*

[42] Siguiendo mi otra propuesta de traducción: «no sería ente de mundo». *(N. del T.)*

principio estaría exento de mundo? Lo que nunca puede convertirse en problema, desde luego, es cómo sea posible que ambos entes, sujeto y objeto, estén el uno enfrente del otro. Entender el conocer en cuanto aprehender sólo tiene sentido sobre la base de un *estar-ya-en [bei]*. Ese estar-ya-en, ámbito único en el que puede «vivir» el conocer, no es algo que se «elabore» de modo inmediato en el acto del conocer, sino que el *Dasein*, en cuanto *Dasein*, es ya —lo sepa o no lo sepa— estar-en un mundo. La primacía que desde antiguo se le ha otorgado siempre a la actuación del conocer está a la vez relacionada con la peculiaridad de que el ser del mundo en que el *Dasein* está siendo se definiera justamente a partir del modo como se muestra primariamente para el conocer. Es decir, se caracterizaba el ser del mundo a partir de la objetividad específica que tenía para el conocer del mundo. Visto de esa manera, existe un nexo íntimo entre el tipo de caracterización del ser del mundo en que el *Dasein* está siendo y la caracterización básica del *Dasein* mismo por lo que hace a su relación primaria con el mundo, si se considera que ésta es el conocer.

Más exactamente, y esto es algo que aquí sólo brevemente se puede indicar, muestra el conocer una *estructura de varios niveles*, una trama determinada en que el conocer *se produce, se ocasiona*[43] en cuanto modo de ser del *Dasein*. El primer nivel en la producción[44] del conocer es el *dirigirse-a [Sichrichten-auf]* algo, esa actuación específica del ponerse en dirección a algo, pero esto ya sobre la base del estar-siendo-en el mundo. El segundo nivel es el *pararse-en*[45] aquello a lo que el *Dasein* se dirige. Este pararse en algo ente a lo cual se dirige está por su parte fundado en el dirigirse-a, es decir, el dirigirse-a un objeto es algo que *se mantiene* y en ese mantenerse se lleva a cabo el pararse en algo ente. No es que en el nivel del pararse en algo ente se suprima el dirigirse-a, sino que ese dirigirse-a se mantiene y se anticipa a todas las demás maneras de actuar —determinándolas. Aquí, con el dirigirse-a nos referimos al *poner la mira*, al aprehender por lo que hace al punto «desde el cual» mirar.

Sobre la base del segundo nivel, el pararse-en algo ente dado de antemano, se lleva a cabo [en tercer lugar] el verdadero *percibir [Vernehmen]*, el *separar [Auseinanderlegen]*, el *explicar [Auslegen]* en sentido concreto. Tal percibir mismo se configura, cuarto, en cuanto *haber percibido*, en el sen-

[43] *sich zeitigt: zeitigen* significa «producir, traer consigo, ocasionar», «dar lugar a..., dar ocasión a...», y, además, es derivado de *Zeit*, «tiempo»; de ahí que lo traduzca por «producir, ocasionar». *(N. del T.)*

[44] *Zeitigung:* «producción»; también, por su carácter temporal, «ocasionamiento». *(N. del T.)*

[45] *Sichaufhaltenbei:* «pararse», dicho sea en el sentido de «detenerse», «entretenerse» y aun «morar». (Véase arriba, nota 27. *N. del T.*)

tido de que *conserva [Verwahrung]* lo percibido. Así, el proceso completo de conocimiento se descompone como sigue: *el dirigirse-a cognoscente en cuanto parar-en y percibir* tiende a lo *percibido* de manera tal que lo *conserva,* con lo que el conocer tiene en el haber percibido, es decir, en el saber, también lo conocido, aun cuando actualmente no esté ya delante de él. El conocimiento lo *conserva* como si fuera propiedad suya. Esto sólo se puede entender si se tiene en cuenta el carácter primario del *Dasein* en cuanto «que ser», pero no si el sujeto es algo psíquico que tiene representaciones que guarda y de las cuales hay que explicar cómo se adecuan.

Ese retener conservando lo conocido no es, quinto, sino otra manera más del estar-siendo-en, es decir, una relación de ser para con lo ente conocido. El estar-siendo-en caracterizado en el primer punto queda ahora modificado con el conocimiento.

A lo largo de toda la serie de niveles del conocer, desde el dirigirse-a primario hasta el retener, lo que se muestra es la *configuración de un estado de ser nuevo del Dasein* con respecto a lo que es objeto del conocer, una posibilidad de ser tal cual se señaló también de la ciencia y la investigación. En definitiva, se trata de *maneras de ocasionamiento [Zeitigung]*, de las cuales la primera anticipa todas las demás y se mantiene en ellas, y es anticipadora[46] sólo por estar-siendo-en.

Al dirigirse-a y aprehender no sale el *Dasein* de sí, de esa esfera interior en que estaría encapsulado afuera, sino que por su propio sentido está *siempre ya «fuera»,* en el mundo, y entiéndase esto en el sentido correcto del estar-siendo-en y el parar(se) en el mundo que siempre está ya de algún modo descubierto. El pararse en la cosa que se pretende conocer no supone nada del estilo de un abandonar la esfera interior, como si el *Dasein,* por decirlo de algún modo, saliera de un salto de esa su esfera interior y dejara de estar en ella, para venir al lado del objeto. Más bien, el *Dasein,* «estando fuera» junto al objeto, está también, y entiéndase esto correctamente, «dentro», es decir, es él mismo en cuanto estar-siendo-en-el-mundo el que conoce lo ente. El percibir lo conocido no es un volver con las piezas ganadas a la «cápsula» de la conciencia, de la inmanencia, tras la salida para capt(ur)arlas, sino que también en el propio percibir y en el tener, conservar y retener lo percibido sigue el *Dasein* «fuera». Asimismo en el saber acerca de alguna trama de ser del mundo, incluso en el mero pensar en ello, en el mero representar, sin estar experimentándolo originariamente, estoy igualmente fuera en el mundo, en *[bei]*[47] lo ente, y para nada en mi

[46] *vorgreifend:* como «anticipar», literalmente, es un «tomar, agarrar de antemano». *(N. del T.)*
[47] Véase arriba, nota 31. *(N. del T.)*

interior, solo conmigo mismo *[bei mir]*. Cuando me represento sin más la catedral de Friburgo[48], eso no significa que la catedral sólo esté de modo inmanente en el representar, sino que ese representar sin más justamente está, dicho sea en el mejor y más auténtico sentido, en *[bei]* lo ente mismo. Incluso el olvidarse de algo, en lo que parecería que se borra la relación de ser para con lo conocido, no es sino *una determinada modificación del estar-en [Sein-bei]*, sólo posible sobre la base de éste. Todos los engaños y los errores, en los que hasta cierto punto no se logra una relación de ser para con lo ente, sino que se la falsea, son asimismo sólo maneras del estar-en *[Sein-bei]*.

Así pues, por lo que se ve en la estructura completa de construcción del conocer sobre el suelo del estar-siendo-en no se puede decir que el sujeto establezca una relación de ser para con el mundo, que entre en relación con él sólo por medio del aprehender, sino que *el aprehender se funda en un hacer que es un dejar*[49] *ver algo que es previo*. Dicho hacer que es un dejar ver sólo es posible sobre la base de un hacer que es un dejar que comparezca[50], y éste, sobre la base del estar siempre ya en *[Sein-bei]*. Sólo aquello ente que disfruta en su ser la aptitud para hacer/dejar que otro ente (el mundo) comparezca ante él tiene la posibilidad de aprehender algo, de conocer. Conocer no es sino una manera de estar-siendo-en-el-mundo, y no precisamente la manera primaria, sino *un modo de ser fundado del estar-siendo-en-el-mundo*, sólo posible sobre la base siempre de una actuación que no es cognoscitiva.

Eso que aquí hemos expuesto y caracterizado más a fondo, el estar-siendo-en del *Dasein*, es el fundamento ontológico de lo que ya sabían Agustín y sobre todo Pascal más tarde, cuando llamaron a lo que verdaderamente

[48] Recuérdese que estas lecciones se desarrollan en Marburgo. *(N. del T.)*

[49] *Sehenlassen: lassen* tiene el doble aspecto de «hacer, dejando (hacer), dejando (que se haga)»; implica, pues, actividad y pasividad a la vez. De aquí en adelante, para evitar un circunloquio que es demasiado engorroso, lo llamaré *propiciar*. *(N. del T.)*

[50] *Begegnenlassen: begegnen*, término central ya en las lecciones de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, presentaba allí, al traducirse, un triple significado, «encontrarse con», «aparecer» y «ocurrir», triple significado que conviene entender siempre de manera unitaria; al fin y al cabo, lo que nos encontramos es lo que aparece y porque aparece, y lo que aparece es lo que ocurre y porque ocurre. (Si se considera que el sentido etimológico de «ocurrir» es precisamente el de «salir al paso», quizá se entienda mejor el que se puedan combinar las tres ideas.) Gaos lo traducía por «hacer frente». Una vez más, aparte de ser una expresión un tanto extrema, deja de lado ingredientes esenciales del término alemán: el carácter de relación que *begegnen* siempre tiene y el sesgo dinámico, temporal, apuntados en «aparecer» y «ocurrir» (no hay que olvidar que Heidegger relacionará *begegnen* con *Begegnis*, cuyo único significado es «acontecimiento, suceso»). Por esto mismo, la propuesta de Rivera, *comparecer*, entendido en el sentido de «presentarse (alguien o algo) en un lugar, llamado o convocado por una persona», es mucho más satisfactoria. *(N. del T.)*

conoce no conocer sino *amor y odio*. Todo conocer no es sino apropiación y un modo de realización de lo que ya está descubierto por medio de otras actuaciones primarias. El conocer tiene justamente más bien la posibilidad de encubrir lo que originariamente estaba descubierto por alguna otra actuación no cognoscitiva.

Lo que Agustín sólo en contextos particulares define como el verdadero modo de ser cognoscente del *Dasein*, amor y odio, tendremos que concebirlo más adelante en cuanto fenómeno originario del *Dasein*, si bien es cierto que no restringido parcialmente a esa actuación. Se trata, más bien, comprendiendo primero con mayor precisión los modos de ser del *Dasein*, entre los cuales se hace posible el conocer, de llegar a entender que el conocer en cuanto tal no puede en absoluto concebirse si antes no se ve la trama específica de ser en la cual se hace posible ese conocer. Una vez que esto se ha entendido de verdad, resulta en cualquier caso grotesco pretender explicar el conocimiento por la vía de una teoría del conocimiento, y no deja de ser absurdo partir de la consideración de que ese ente cuya constitución de ser —en cuanto *Dasein*— es estar-siendo-en-el-mundo no tiene relación alguna con el mundo; es decir, abordarlo como quien dice desproveyéndolo de su constitución básica y poner el *Dasein* así desnaturalizado en cuanto sujeto, lo que significa que se le ha pervertido por completo en su ser, tomándolo como punto de partida de un problema para luego tener que aclarar cómo sea posible una relación de ser entre ese ente considerado de manera fantástica y otro ente llamado mundo. Para explicar el conocer sobre este suelo, que no proporciona ya ningún fundamento, es decir, para dar sentido a algo que es un sinsentido evidente, para eso, ciertamente, hacen falta una teoría e hipótesis metafísicas.

El estar-siendo-en del *Dasein* nunca dejará de ser un enigma para todo intento de explicarlo en cuanto el ente que a priori no es. Toda explicación remite lo que hay que explicar a los nexos de ser. Y lo que ahí debe ser siempre determinante es la cuestión previa de si antes se ha experimentado auténticamente y se sabe de lo ente cuyo ser se quiere explicar y si está suficientemente caracterizado en su ser. El estar-siendo-en del *Dasein* no es algo, sin embargo, que se pueda explicar, sino algo que antes de nada sobre todo hay que verlo y aceptarlo en cuanto modo de ser propio, esto es, hay que descifrarlo ontológicamente. ¡Nada de violencia, sino todo lo contrario! Sin duda, es más fácil exigirlo que realizarlo, y más realizarlo en un análisis que resulte efectivamente revelador.

Antes de pasar a dicho análisis, aclaremos el fenómeno con una analogía que no se halla demasiado distante del asunto mismo, puesto que se

trata de algo ente a lo que (en términos formales) hemos de atribuir el mismo modo de ser del *Dasein* —la «vida».

Comparemos el sujeto y su esfera interior con un caracol metido en su concha[51]. Advierto explícitamente que no compartimos las teorías que hablan de la inmanencia de la conciencia y del sujeto, que conciben la conciencia como si fuera la concha de un caracol, pero como se deja indeterminado el sentido de ese interior y de la inmanencia, como nunca se llega a saber qué sentido tiene el «in» ni qué relación de ser tiene ese «in-» del sujeto para con el mundo, resulta —en sentido negativo— equivalente a nuestra analogía.

Alguien podría decir: el caracol se arrastra a veces, sacando el cuerpo de su concha y manteniéndolo así, se estira para alcanzar algo, comida, ciertas cosas que encuentra en el suelo. ¿Sólo de esa manera entra el caracol en relación de ser con el mundo? ¡Para nada! El salir y arrastrarse no es más que una modificación local de su estar-ya-en-el-mundo. Incluso cuando está metido en su concha, su ser, bien entendido, es un estar fuera. No está en su concha como el agua en el vaso, sino que tiene por mundo el interior de su concha, con lo que se topa y que palpa, donde se calienta, etc. Todo lo que no vale de la relación de ser del agua en el vaso, o, en caso de que fuera cierto, también del agua, nos llevaría por eso mismo a decir que el agua tiene el modo de ser del *Dasein*, que el agua tiene un mundo. Ahora bien, el caracol no es que esté en principio, digamos, únicamente en su concha y todavía no en el mundo, ese mundo del cual se dice que se halla frente a él, y sólo gracias a salir y arrastrarse consiguiera llegar a él. Sale y se arrastra sólo porque según su ser ya está en un mundo. No es que se provea de mundo sólo cuando palpa, sino que palpa, porque su ser no quiere decir más que estar en un mundo.

Lo mismo ocurre con un sujeto al que se le supone capacidad de conocer. Si se parte de que es un ente que ha de tener dicha posibilidad de ser, se entiende entonces que es un ente cuyo modo de ser es estar ya siendo en un mundo; sólo que ese suponerse se lleva a cabo ciegamente, sin entender realmente qué es lo que en el fondo se está diciendo con conocer.

Hemos llevado la cuestión del estar-siendo-en a la relación concreta del conocer, ya que tradicionalmente, al definirse la relación del yo (del sujeto) para con el mundo, ha tenido su primacía ese modo de ser del *Dasein* y, sin embargo, no llegó a concebirse de manera originaria, sino que, por el contrario, con la indeterminación tocante a su ser, sigue siendo el foco de

[51] Quizá no esté de más señalar que la «concha» del caracol es literalmente su «casa», *ihr Haus*. *(N. del T.)*

todas las confusiones. Las posiciones llamadas epistemológicas del *idealismo* y el *realismo*, y sus variedades y mediaciones, todas ellas sólo son posibles sobre la base de no haber aclarado el fenómeno del estar-siendo-en, acerca del cual, y sin haberlo puesto antes al descubierto, elaboran teorías. Tanto idealismo como realismo hacen que la relación de ser entre sujeto y objeto sea algo que *se origina*; en particular, el idealismo (de maneras muy diferentes, según sea idealismo lógico o idealismo psicológico) llega a decir que es el sujeto el que antes que nada *instituye* la relación de ser con el objeto. El realismo, por el contrario, cometiendo el mismo sinsentido, dice que es el objeto el que por medio de relaciones causales *produce* la relación de ser con el sujeto. Frente a esas dos posiciones, en el fondo homólogas, hay una tercera que presupone previa la relación entre sujeto y objeto; por ejemplo, la de Avenarius: entre sujeto y objeto existe lo que se llama «coordinación principal», hay que considerar que sujeto y objeto se hallan de antemano en una relación de ser[52]. Sólo que esa relación de ser queda indeterminada por lo que hace a su modo de ser, así como también queda indeterminado lo que sujeto y objeto signifiquen en lo tocante a su modo de ser. Una posición que quiera estar más acá de idealismo y realismo, por no pretender que la relación sea algo originado, pero que al mismo tiempo esté más allá de idealismo y realismo, puesto que trata de conservar los privilegios —que no los tienen en absoluto— de ambos, idealismo y realismo, por su propio sentido ha de estar siempre orientada por dicha teoría. Lo que en esta reflexión presente se ha dicho acerca del conocer en cuanto uno de los modos de ser del estar-siendo-en y lo que se ha apuntado como tarea de la fenomenología del conocer no se hallan ni más acá ni más allá de idealismo y realismo, ni mucho menos coinciden con ninguna de ambas posiciones, sino que están *totalmente fuera de dicha orientación y de sus planteamientos.*

En las siguientes consideraciones no sólo se explicará de manera más clara el auténtico sentido del conocer, sino que sobre todo procuraremos hacer ver cómo el conocer, en lo tocante a su ser, descansa sobre la base de estructuras más originarias del *Dasein*; cómo, por ejemplo, el conocer sólo puede ser verdadero —que *verdad* sea un predicado característico suyo—, porque verdad no es tanto un predicado del conocer cuanto un *carácter de ser del propio Dasein*. Baste esto como caracterización provisional del estar-siendo-en.

[52] R. Avenarius: *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1891; 3.ª ed., 1912.

§ 21. La mundanidad del mundo

Pasemos ahora a desentrañar la primera estructura, a la que denominábamos «mundo». Preguntamos: ¿qué se quiere decir con *«mundo»* (*mundanidad* y presente expectante —lo presente—, lo expectante)[53]? ¿Qué componentes fenoménicos se expresan con él?

a) La mundanidad del mundo en cuanto en-qué en que el Dasein *propicia el comparecer*[54]

Teniendo en cuenta lo que decíamos acerca del ser del *Dasein*, el estar-siendo-en, a saber, que ese estar-siendo-en *[In-Sein]* no supone un estar espacial en otra cosa, se puede, al menos formalmente, interpretar que *mundo es el en-qué del ser del Dasein*[55]. En consecuencia, ese *«en-qué»* no mienta un receptáculo espacial; en todo caso, lo de ser receptáculo no constituiría el carácter primario del mundo, si nos atenemos al sentido de estar-siendo-en ya indicado. No obstante, la espacialidad o, mejor dicho, la localidad[56] desempeña un papel especialmente notable, constituyente en el ser del mundo. «Mundo» en sentido óntico es lo ente que el *Dasein*, aun estando en ello, obviamente no es; es lo ente *en [bei]* lo cual el *Dasein* tiene su ser, lo ente *para con [zu]* lo cual es. Este *ser-para-con*, este ser para con el mundo tiene, como ya veíamos, el carácter del ocuparse, del cuidarse de *[Besorgen]*. Este ocuparse o cuidarse del mundo en cuanto estar en él de diferentes maneras y con diferentes posibilidades es lo que de modo más pre-

[53] *Weltlichkeit und gewärtigende Gegenwart —Gegenwärtigkeit— Gewärtigkeit:* 1) *Weltlichkeit* es el substantivo derivado de *weltlich*, «mundano», por lo tanto, «mundanidad»; 2) *Gegenwart* es el «presente» del tiempo, y dice también la presencia; 3) *gewärtig* significa «a la espera, a la expectativa»; 4) *Gegenwärtigkeit* es el substantivo derivado de *gegenwärtig*, adjetivo a su vez de *Gegenwart*, algo así como «presentidad»; 5) siguiendo la misma pauta, *Gewärtigkeit* sería «expectatividad». No hace falta, sin embargo, afear tanto la expresión para no decir nada; baste con «lo presente» y «lo expectante» en el sentido apuntado.

Kisiel anota que este paréntesis es de inserción posterior. De hecho, la *Gewärtigkeit* no va a tener más papel en estas lecciones; en *Ser y tiempo* constituirá lo que se llama el futuro o el advenir (en la terminología de Gaos) impropio; y la *Gegenwärtigkeit* tampoco volverá en cuanto tal a aparecer. *(N. del T.)*

[54] *das Begegnenlassen:* como decía más arriba (véase arriba, notas 49 y 50), se trata de un «hacer que es un dejar que comparezca». *(N. del T.)*

[55] *das Worin:* si el *Dasein* es estar-siendo-en-el-mundo, el mundo es aquello en lo que el *Dasein* está siendo; *Worin* significa ese «aquello en que...» —abreviado, «el en-qué». *(N. del T.)*

[56] *Örtlichkeit:* entiéndase, por supuesto, del mismo modo que «espacialidad», esto es, en cuanto substantivo abstracto. *(N. del T.)*

ciso llamamos *trato*[57] con el mundo. En el trato con el mundo tiene lugar[58] el estar-siendo-en-el-mundo ocasional que el *Dasein* es.

Si, de modo correlativo al estar-siendo-en, llamamos al mundo el «en-qué», ahora, teniendo en cuenta que el modo de ser de ese estar-siendo-en es el trato, el mundo será el «con-qué» de ese trato, de ese ocuparse con el mundo. En dicho trato con el mundo encuentra el *Dasein* siempre ya su mundo, y ese encontrar no es un aprehender teórico. *El «estar-ya-en» es el cuidado [que hay] en el cuidarse u ocuparse de*[59]. En cuanto trato con el mundo, ocupándose de él, propicia[60] el *Dasein* que *comparezca* su mundo. El ocuparse, en cuanto modo básico del *Dasein*, propicia el comparecer. Propiciando tal comparecer *alumbra*[61] el *Dasein* su mundo. Lo único que hace todo conocer, que en cuanto modo de ser del ocuparse se construye sobre éste, es interpretar o exponer[62] ese mundo ya alumbrado, y lo hace sobre la base del ocuparse de él. Ciertamente, se nos muestra aquí una trama peculiar. Pues, desde luego, cuanto más (como luego diremos) se *desmundaniza [entweltlicht]* ese mundo experimentado y sabido de entrada, es decir, cuanto más se hace de él mera naturaleza, cuanto más se descubre en él su mero ser-naturaleza, por ejemplo, en el caso de la objetualidad de la física, cuanto más va en esa dirección la actuación cognoscitiva, tanto más apropiado resulta el conocer para alumbrar y descubrir[63]. El triunfo de los descubrimientos de lo ente celebra en la matemática el conocer en cuanto tal. Aquí de hecho es el conocer el que descubre, aunque, bien mirado, tampoco lo sea en un sentido radical y definitivo.

El estar-siendo-en-el-mundo ocupándose de él es el que en cuanto tal propicia que comparezca el mundo. En nosotros todavía pesan demasiado ciertas teorías y opiniones, así como también cierta concepción naturalista, que tiene su justificación, como para llegar a ver que es precisamente la actuación no teórica la que *descubre* no sólo el mundo, sino también el propio *Dasein*. El *cuidado*, en cuanto constitución de ser del *Dasein*, descubre mundo.

Al preguntar acerca de la estructura fenoménica del mundo, estamos preguntando por el *cómo* del ser como *se muestra por sí mismo* lo ente lla-

[57] *Umgang:* si bien es «trato (con), ocupación (con)», por su morfología, *Umgang*, de *umgehen*, está connotando el «andar en». *(N. del T.)*

[58] *zeitigt sich:* «se produce, se ocasiona». (Véase arriba, nota 43. *N. del T.*)

[59] *Sorge im Besorgen:* «el cuidado en el cuidarse de, en el ocuparse de». *(N. del T.)*

[60] Valga «propiciar», «favorecer la ejecución de algo», por *lassen*, con su doble aspecto de actividad/pasividad, de «hacer que es dejar que...». *(N. del T.)*

[61] *erschließt:* véase arriba, nota 39. *(N. del T.)*

[62] *auslegen:* significa «interpretar»; no obstante, morfológicamente es «exponer», *auslegen*. *(N. del T.)*

[63] *zu erschließen und zu entdecken: entdecken* es literalmente «descubrir». *(N. del T.)*

mado mundo *en cuanto lo que comparece*; estamos preguntando por el ser de lo ente que comparece en ese propiciar tal comparecer por parte del ocuparse. La estructura de ocurrencia (de la comparecencia)[64] de eso ente que es el mundo no es un conglomerado de maneras de concebirlo con que un sujeto revestiría un objeto, formas con que se guarnece una materia del mundo, sino que las estructuras de ocurrencia (de la comparecencia) de lo ente son las del ser del propio mundo en tanto que llega a mostrarse en el *Dasein* cotidiano, y por eso se descubre y puede descubrirse. Ese carácter de ser de lo ente que llamamos mundo y que vamos ahora a desentrañar lo recogemos en el término de *mundanidad* —para evitar la imprecisión, se ha de saber que por «mundanidad» no se entiende el carácter de ser de lo ente, sino ¡*el carácter de ser del Dasein* y sólo a través de él también el de lo ente!

Caracterizar la mundanidad del mundo supone poner al descubierto en su estructura el cómo del comparecer por sí mismo de lo ente en que el *Dasein* está siendo, según su constitución básica del estar-siendo-en; poner al descubierto la estructura de ser de eso ente. La interpretación fenomenológica de la mundanidad del mundo no significa describir en términos narrativos el aspecto de las cosas del mundo, que hay montañas, ríos, casas, escaleras, mesas y demás, y cómo está hecho todo eso. Pues, aun cuando pudiéramos recorrer el conjunto total de las cosas que hay en el mundo, no llegaríamos jamás a captar y a concebir el sentido del mundo. Puesto que al hacer tal recorrido o al caracterizar el aspecto de alguna cosa o las relaciones respectivas entre varias cosas pensamos ya de antemano en que son cosas «del mundo». No se trata, sin embargo, de todo lo que pueda acontecer en el mundo, sino del cómo del ser de tal ente y de todo ente de ese tipo: *el en-qué*[65] *en cuanto la posibilidad de ser por parte del estar-siendo-en de propiciar el comparecer*; se trata de *una exposición transcendental de la mundanidad a partir del ser del Dasein*, de su estar-siendo-en, no de un informe narrativo acerca de los acontecimientos del mundo; de una *interpretación* de la *mundanidad*, que es lo que hace de todo acontecer algo *mundano*.

Subrayo adrede tan enfáticamente el sentido verdadero del planteamiento de la cuestión, porque la cuestión acerca de la estructura de ser del mundo, acerca de la *mundanidad del mundo*, no es nada obvio que se en-

[64] *Begegnisstruktur:* como ya apuntaba más arriba, *Begegnis* significa «acontecimiento, suceso», y al tiempo está relacionado con *begegnen;* se trata, pues, de la estructura del acontecer, del ocurrir que es el comparecer del mundo. *(N. del T.)*

[65] *Worinheit:* se trata, en puridad, del substantivo abstracto de *Worin*, que es lo que estaba llamando «el en-qué» —es decir, del *darse* del en-qué. *(N. del T.)*

tienda sin más. Mejor dicho, no es en absoluto evidente que a la hora de captar y concebir el ser del mundo se vaya a lograr sin más el enfoque correcto. Veremos, más bien, que hasta ahora la consideración filosófica del ser del mundo se ha dejado llevar en todo momento por presupuestos muy determinados, tanto acerca de la posibilidad de aprehender de manera originaria el mundo como también acerca del sentido del ser que el mundo deba tener. Procuraremos prescindir de todos esos presupuestos aberrantes y explicar la mundanidad del mundo tal como se muestra en el trato cotidiano del *Dasein* con su mundo, para —partiendo de ahí— llegar a entender cómo ese mundo inmediatamente dado, por una serie de motivos concretos que en parte residen en él mismo, puede descubrirse en determinadas direcciones en cuanto *naturaleza*, descubrimiento o interpretación que en particular llevan a cabo las ciencias naturales.

b) La mundanidad del mundo-en-torno: lo en-torno, el carácter primario de espacio del «en-torno» en cuanto elemento constitutivo de la mundanidad

En lo que sigue vamos a ocuparnos de la mundanidad del mundo en cuanto *mundo-en-torno*, esto es, por lo que hace a la estructura que caracteriza a toda cosa en cuanto cosa del entorno [66]. La mundanidad del mundo, es decir, el carácter específico de ser de eso ente que es el mundo, es un concepto específico de ser. Hay que establecer que, frente a la cuestión tradicional acerca de la realidad del mundo externo, nosotros preguntamos acerca de la mundanidad del mundo, cómo existe el mundo en el *ocuparse de la cotidianidad inmediata*. Preguntamos acerca del mundo tal como comparece en el trato, esto es, acerca del mundo-en-torno, más exactamente, preguntamos por la *mundanidad del mundo-en-torno*. Con ello, al preguntar en particular por una caracterización de la mundanidad y al precisar en ella lo en-torno [67], devolvemos al *lugar* y al *espacio* el sentido auténtico que por derecho les corresponde y que tienen dentro de la estructura de construcción de la mundanidad del mundo. Queda con ello dicho cómo se va a articular el análisis de la mundanidad del mundo, a saber: en primer lugar, la *mundanidad del mundo-en-torno*;

[66] Traduzco *Umwelt* por «mundo-en-torno»; si no fuera porque conviene que figure «mundo» en la expresión, bastaría con «entorno», que es como habitualmente se vierte. *(N. del T.)*

[67] *das Umhafte:* se trata de un término inventado por Heidegger a partir de la preposición *um*, «en torno», y el sufijo *haft*, que denota aquello cuya configuración es la del substantivo a que acompaña, en nuestro caso, la del *um*; de ahí «lo en-torno». *(N. del T.)*

por otro lado, lo *en-torno del mundo en cuanto elemento constitutivo de la mundanidad.*

Tampoco se puede entender en sentido primariamente espacial la mundanidad de lo en-torno *[Umweltlichkeit]*, el ser de lo ente en que de entrada para el trato del *Dasein*, que se ocupa, que cuida de dicho ente. El «en-torno», el «en-torno-a»[68] no hay que concebirlos de primeras espacialmente, ni hay que concebirlos en absoluto espacialmente, si la espacialidad se define como define la geometría el espacio, un espacio métrico con sus tres dimensiones. Por otro lado, sin embargo, ese rechazo continuo a que nos estamos viendo obligados para caracterizar el estar-siendo-en, el mundo y, aún más, el mundo-en-torno, la constante necesidad de excluir un sentido determinado de espacialidad no es sino una señal de que en todos estos fenómenos sí que interviene en cierto modo algo del estilo de la espacialidad. Y de hecho así son las cosas. Y precisamente por eso es decisivo *no* errar desde el principio en la cuestión acerca de la estructura de *esa* espacialidad, es decir, no partir de una espacialidad que sea la específica de la geometría, espacialidad esta que sólo en el espacio originario del mundo puede descubrirse y sobre él recortarse. Como lo que nos interesa es entender el sentido primario del mundo, por eso es por lo que de entrada conviene que nos mantengamos apartados de esa idea concreta del espacio que es el espacio métrico. Más bien al revés, sólo partiendo de la espacialidad originaria podremos llegar a entender el sentido del espacio métrico y la modificación concreta que lleva a la métrica en la espacialidad. Pero antes de nada hay que entender el sentido de la mundanidad. De ahí que nuestra reflexión acerca de la estructura de la mundanidad del mundo dispusiera tratar ambos puntos: 1) la mundanidad del mundo-en-torno, el *para-qué* en que comparece, la *Bewandtnis*[69]; y 2) lo en-torno, el carácter primario de espacio del «en-torno» en cuanto elemento constituyente de la mundanidad.

En esta división está ya implícita cierta indicación respecto a la dirección de la mirada que el análisis ha de seguir; esto es, aun cuando vayamos

[68] *Das* «Um» *und das* «Umherum»: *um* es la preposición que ya conocemos; *umherum* es el adverbio correspondiente que se emplearía para señalar el movimiento en-torno-a dicho entorno. *(N. del T.)*

[69] Como dice Rivera, se trata de uno de los términos heideggerianos más difíciles de traducir. Se usa sólo formando parte de giros idiomáticos característicos, en los que viene a señalar cierto modo de ser de algo en relación con las cosas o con el hombre. Aquí va a servir para denominar el carácter ontológico del útil, su «ser-para», es decir, su ser sólo en el empleo, en el uso que el hombre le da. Por ello, Rivera habla de *condición respectiva;* esto es, se trata de la naturaleza o la índole del propio útil, que es siempre *respectiva* del hombre, por servir a éste. (Véase *Ser y tiempo*, pp. 468 s., nota* a la p. 110. *N. del T.*)

a analizar el espacio y la espacialidad habremos de tener ya entendido de antemano el sentido de la mundanidad. Por ello, se incluye también una *crítica de principios* del modo como tradicionalmente se explica la realidad del mundo, es decir, su mundanidad, en caso de que dicha explicación se haya tomado como tarea expresa y así realizado.

§ 22. La postergación tradicional de la cuestión acerca de la mundanidad del mundo: el caso de Descartes

Vamos a seguir ahora exactamente el mismo camino que antes, tratando, primero, de localizar de modo restrictivo, o sea, negativamente, el horizonte fenoménico, es decir, de descartar la dirección de la mirada que no nos lleva a ver el fenómeno verdadero. Eso es especialmente importante en el análisis de la mundanidad del mundo, porque la cuestión acerca de la estructura del ser del mundo se ha planteado siempre en cuanto pregunta por la estructura del ser de la *naturaleza*, y no sólo hoy en día o desde que hay ciencia moderna de la naturaleza, sino en cierto sentido ya desde los griegos, de modo tal que el acervo completo de conceptos de que disponemos para caracterizar el ser del mundo tiene sus raíces en esa manera de contemplar *el mundo*, tomándolo *en cuanto naturaleza*. Por eso, a la hora de hacer un análisis *originario* del mundo, *sin* abordarlo, pues, en cuanto naturaleza, nos encontramos en un grandísimo apuro en lo que respecta a los conceptos y aún más en lo que respecta a la expresión.

El caso más opuesto a la determinación del ser de lo ente en cuanto mundo, tanto por lo que hace al método como al resultado, lo representa Descartes. Descartes ocupa una posición bien característica en la evolución de la cuestión referente al análisis y caracterización del ser del mundo: por un lado, recoge los rasgos característicos del ser del mundo que le vienen prefigurados desde la filosofía griega a través de la Edad Media, y, sin embargo, por otro, por el modo extremo de preguntar acerca del ser del mundo predetermina todos los problemas que luego surgirán en la *Crítica de la razón pura* de Kant y no sólo en ella.

Cuando Descartes pregunta acerca del ser de un ente, lo hace en el sentido de la tradición, pregunta por la *substancia*. Al hablar de substancia, la mayoría de las veces está hablando en sentido estricto de *substancialidad*, y la substancialidad es una manera del ser, mejor dicho: el modo primario, eminente de ser que puede convenir a un ente. Los entes, las cosas que son, en el más amplio de los sentidos, que tienen el modo de ser de la substancialidad, son substancias. Descartes sigue aquí, no sólo en la ex-

presión y el concepto, sino también en la cosa, en el asunto, el planteamiento escolástico y así en el fondo griego de la cuestión acerca de lo ente. La expresión *substantia* significa dos cosas: por un lado, lo ente mismo que tiene el modo de ser de la substancia; por otro, al mismo tiempo la substancialidad, correspondiente a nuestra diferencia entre mundo en cuanto cosas que están en el mundo y mundanidad en cuanto modo de ser del mundo, si bien aquí conviene recalcar que el sentido de la mundanidad y la estructura de la substancialidad son fundamentalmente diferentes. «Per *substantiam* nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.» [70] Por substancia no cabe entender sino algo que *«es»* de manera tal que no necesita de ningún otro ente para ser. Substancialidad significa *estar-ahí [Vorhandenheit]*, lo que en cuanto tal no necesita de otro ente. La realidad de una *res*, la substancialidad de un substancia, el ser de un ente significan en sentido estricto: estar-ahí sin tener necesidad de nada, ni un productor ni un ente que conserve o soporte lo producido. «... substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.» [71] El único ente que satisface el sentido mencionado de substancialidad es Dios. En otros términos: «Dios» es el nombre del ente en que se realiza en sentido auténtico la idea de ser. Aquí «Dios» es sencillamente un concepto puramente ontológico y por eso se le llama también *ens perfectissimum*. En esta caracterización del ser de Dios no hay nada en absoluto de religioso, sino que Dios es sencillamente el nombre del ente en que comparece ante nosotros lo que verdaderamente es, dicho sea en el sentido del concepto de ser que es el estar-ahí. Dios es, por lo tanto, la única substancia, esto es, lo único ente, lo único que —en el sentido supuestamente «verdadero» de ser— *es*. Detrás de esa expresión de *ens perfectissimum* subyace, por supuesto, un concepto bien concreto de «ens» y de «ser», del cual ni Descartes ni los propios griegos, que fueron quienes lo descubrieron, eran claramente conscientes.

«Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.» [72] Por el sentido de la propia substancialidad es fácil de comprender que, en consecuencia, todos los demás entes sólo son con la ayuda de, es de-

[70] René Descartes: *Principia Philosophiae I*, n.° 51, pp. 24 ss. Ed. de AdamTannery, vol. VIII. [En los casos en que la versión de Heidegger no se ciña estrictamente al original, añadiré entre corchetes en nota a pie de página una traducción más literal, contrastada siempre con la de E. López y M. Graña, en Descartes y Leibniz: *Sobre los principios de la filosofía*, Gredos, 1989. *(N. del T.)*]

[71] *Ibid.* [= la substancia que no necesite en absoluto de cosa alguna sólo puede entenderse como única, esto es, como Dios.]

[72] *Ibid.* [= en cuanto a todas las demás, percibimos que no pueden existir sin el concurso de Dios.]

cir, necesitan de la presencia, del estar-ahí de Dios. Todo ente que no sea Dios necesita, por su propio sentido, ser producido y ser mantenido, mientras que el estar-ahí de ese algo que es Dios se caracteriza por su falta de necesidad. Así pues, lo ente que para estar-ahí necesita ser producido y ser mantenido se denomina, ateniéndonos a ese su ser verdadero, *ens creatum*.

En cierto sentido, el término de «substancia» sólo puede atribuirse estrictamente a Dios. Ahora bien, ya que también de nosotros, siendo creados, decimos *ser*, empleamos tanto para caracterizar el ser de lo increado como el ser de lo creado un concepto *único* de ser; así pues, en cierto sentido podemos calificar también el ser creado de substancia. «Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis *univoce*, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.» [73] Este sentido de ser, el de la substancialidad, el ser en la manera del estar-ahí sin necesidad de ninguna otra cosa, no conviene a Dios y a lo creado en el mismo sentido, como se decía en las escuelas, es decir, en la Edad Media. Es unívoco (ὁμώνυμον) un concepto cuando el contenido de su significación, esto es, lo que quiere decir, aquello que mienta, a lo que se refiere, lo mienta en el mismo sentido. Por ejemplo, cuando yo digo «Dios es» y «el mundo es», hablo en ambos casos de ser, pero lo que quiero decir, lo que estoy mentando, son dos cosas diferentes, y el término «es» no puede querer decir, mentar, en el mismo sentido, no puede ser unívoco. Pues, entonces, si fuera ése el caso, una de dos, o estaría mentando lo creado como si fuese increado o estaría rebajando el ser increado, Dios, a algo creado. Y, puesto que según Descartes hay una diferencia *infinita* entre los modos de ser de dichos entes, la expresión «ser», que de hecho se emplea para ambos, no puede estarse empleando en los dos casos con la misma significación, unívocamente, sino (lo que Descartes no dice aquí en particular, pero así lo expresó la escolástica) *análogamente*. De Dios y del mundo sólo de modo análogo puedo decir que son; esto es, el concepto de ser, cuando se aplica a la diversidad completa de todo lo ente posible, tiene el carácter de un concepto análogo. Esta analogía en el sentido de ser fue Aristóteles quien la descubrió, y ese descubrimiento forma parte del avance verdadero que frente a la versión platónica del concepto de ser supone su concepción.

Esa cuestión, si el concepto de ser es análogo o unívoco en lo tocante al ser de Dios y del mundo, y en qué sentido sea unívoco, tuvo en la Edad

[73] *Ibid.* [= Por eso, el nombre de substancia no conviene *unívocamente* a Dios y a las demás cosas, como suele decirse en las Escuelas; esto es, no puede entenderse distintamente ninguna significación de este nombre que sea común a Dios y a las criaturas.]

Media, sobre todo en la última época, una gran importancia. Todo ese problema de la caracterización del ser de Dios y del mundo en esa dirección influyó también, si bien de manera negativa, en la evolución teológica de Lutero. En las dos proposiciones «Dios es» y «el mundo es» no se mienta «ser», como al respecto decía Descartes, de manera tal: «... nulla ejus nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis»[74]. Cuando se hacen esas dos proposiciones acerca del ser, no se logra ver con claridad que en ellas se esté mentando nada que sea común a ambas. Ciertamente, aquí con esta formulación se queda Descartes a la zaga, muy por detrás en esencia de los hallazgos de la Edad Media, que en esa dirección supo ver con más nitidez.

Los dos entes de los que en cierto sentido se puede decir que son substancias son en todo caso *substantiae creatae*, substancias creadas, entes que en cierto sentido, es decir, si se prescinde de esa necesidad característica de ser creados y ser mantenidos en la presencia, en el estar-ahí, no necesitan del ser de Dios. Si se deja de lado esa necesidad del ser creado en cuanto creado, entre lo creado hay, sin embargo, ciertos entes que en cierta manera se puede decir que no necesitan de ningún otro, la *substantia corporea* y la *substantia cogitans creata sive mens*: por un lado, el mundo corpóreo, el mundo sin más; por otro lado, la *mens*, el espíritu, la «conciencia». Esos dos entes son de tal modo «quae solo Dei concursu egent ad existendum»[75]. Si acaso tienen necesidad de ser, en cierto respecto necesitan sólo de la presencia, del estar-ahí de Dios; por lo demás y respecto de los demás entes no necesitan de nada, es decir, son en cierta manera substancias, esto es, son substancias finitas, mientras que Dios es la *substantia infinita*.

Hago intencionadamente una reconstrucción, por decirlo así, deductiva de la doctrina del ser de Descartes para que se vea cómo toda su reflexión acerca del ser del mundo se construye desde el horizonte de una doctrina previa acerca del ser. La cuestión es cómo y de qué manera se aprehende lo ente. Descartes responde que por medio de los atributos, de aquello que en lo ente mismo, en su propio contenido, remite a lo que verdaderamente es. En este contexto sigue una observación importante, cuyo sentido no es fácil de agotar, y en la que tampoco podemos entrar más a fondo.

Dice Descartes: «Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non af-

[74] *Ibid.* [= no puede entenderse distintamente ninguna significación de este nombre que sea común a Dios y a las criaturas.]
[75] *Ibid.*, n.º 52, p. 25. [= que para existir sólo necesitan del concurso de Dios.]

ficit...»[76]. Pero algo ente que es verdaderamente, la substancia, Dios, no se aprehende en primera instancia en el hecho de que sea. Por lo tanto, no podemos aprehender lo ente primariamente por lo que hace a su manera de ser. Precisamente el ser de lo ente no nos es accesible de ese modo. «Quia hoc solum», porque el ser de algo ente pura y exclusivamente[77], «per se nos non afficit», por sí mismo no nos «afecta». En consecuencia, no tenemos acceso primario y originario al ser de lo ente en cuanto tal. Lo que Descartes expresa aquí de esa manera, que el ser de lo ente, tomado pura y exclusivamente en sí mismo, no nos afecta, es lo que más tarde Kant formularía diciendo sencillamente que *«el ser no es un predicado real»*, es decir, nada dado que se pueda aprehender por medio de la receptividad y la afección. Puesto que no podemos aprehender de modo primario y aislado el ser de lo ente, sino que de entrada aprehendemos siempre *lo que* un ente es, dicho en griego, el εἶδος, su aspecto, por eso hemos de partir, también a la hora de aprehender el ser de lo que verdaderamente es de los atributos, en los cuales se nos presentará luego la naturaleza y el ser de lo ente. Esta proposición realmente característica, de que el ser como tal no lo podemos experimentar en lo ente, porque no nos afecta, es acaso —sin que Descartes lo supiera, mas quizás Kant con su tesis acabara por entender— la definición más nítida del ser del ente que nosotros llamamos mundo, en un sentido totalmente formal, a saber, lo de que no nos vemos afectados por el ser del mundo en cuanto tal. Ese concepto de la afección exigiría, por supuesto, una elucidación más concreta, pero una vez más eso es algo que depende de un previo análisis satisfactorio del ser de ese ente que nosotros mismos somos. Hay, desde luego, un ente que justamente y de modo primario *sólo* puede captarse y concebirse a partir de su *ser* y —si se lo quiere entender filosóficamente— *sólo* debe captarse y concebirse a partir de su *ser*.

Según la orientación cartesiana en el ámbito de la ontología griega, para captar el ser de lo ente hace falta, dicho brevemente, orientarse previamente por un atributo, por un rasgo de lo que en cada caso sea lo ente. Nosotros, por el contexto en que recogemos la cuestión, nos vamos a limitar ahora a uno de los dos entes creados, la *res corporea*, pues lo que deseamos llegar a entender es cómo define Descartes el ser del mundo.

El ser de la *res corporea* llegaremos a captarlo partiendo de sus atributos primarios, de sus *proprietates* primarias, de aquello que siempre es propio

[76] *Ibid.* [= Ahora bien, de entrada no puede reconocerse una substancia sólo por ser una cosa que existe, ya que esto solo no nos afecta por sí mismo.]
[77] Con este doblete se traduce *rein* en función adverbial. *(N. del T.)*

del ente en cuanto dicho ente y que permanece a través de cualquier cambio. «Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.» [78] Para cada substancia hay un atributo característico, un rasgo de su qué de tipo especial, o sea, un rasgo de su qué [79] del ente, el cual constituye la «naturaleza», el ser en sí mismo del ente, y al cual se refieren todos los demás rasgos de su qué —un rasgo que en todos los demás rasgos necesariamente se halla coimplicado. Para cada substancia hay un rasgo de su qué, una propiedad que es característica. «Nempe extensio in longum, latum et profundum, substantiae corporae naturam constituit...» [80] A saber, la extensión en longitud, anchura y profundidad constituye el verdadero ser de la substancia que nosotros llamamos «mundo» (*natura substantiae*, es decir, la substancialidad —el estar-ahí de ese ente que constituye su ser-siempre).

La substancialidad del mundo, el verdadero ser del mundo, está constituido por la *extensio*, la extensión. «Nam omne aliud quod corpori tribui potest...» [81], todo lo demás que podamos atribuir a tal ente que es la cosa del mundo, «extensionem praesupponit», presupone la extensión y es por eso —«estque tantum modus quidam rei extensae»— sólo un modo, una manera de extensionalidad, por ejemplo, «divisio, figura, motus». Así puede, por ejemplo, la *figura*, la forma de una cosa del mundo, «nonnisi in re extensa potest *intelligi*», no puede «entenderse» de otra manera como no sea en el horizonte de la extensionalidad, «nec motus», ni tampoco el movimiento, «nisi in spatio extenso», si no es en el espacio extenso. «Sed e contra», pero, por el contrario, «potest intelligi extensio sine figura vel motu», al revés se puede entender muy bien la extensión, sin que con ello se entienda y se conciba la forma o el movimiento. En otros términos: la *extensio*, la extensión es ese rasgo del ser que hay en los entes del mundo que debe darse ya antes que todos los demás, para que los demás puedan ser; es decir, el espacio es el apriori.

[78] *Ibid.*, n.º 53, p. 25. [= Mas aunque se conozca la substancia a través de cualquier atributo, cada substancia posee una sola propiedad principal, que constituye su naturaleza y su esencia, y a la cual se refieren todas las demás.]

[79] *Wasbestimmung:* «rasgo determinante de lo que [ese ente] es», es decir, «de su qué». *(N. del T.)*

[80] *Ibid.* [= A saber, la extensión en longitud, anchura y profundidad constituye la naturaleza de la substancia corpórea.]

[81] *Ibid.* [= pues cualquier otra cosa que pueda atribuirse al cuerpo presupone la extensión, y es sólo un modo de la cosa extensa. Así, por ejemplo, la forma no puede entenderse sino en una cosa extensa, y el movimiento, sino en un espacio extenso. Pero, por el contrario, sí puede entenderse la extensión sin forma o sin movimiento.]

El planteamiento kantiano está aquí perfectamente prefigurado. La misma definición que aquí Descartes, en la primera parte de los *Principia*, presenta respecto de la *substantia creata* en cuanto *substantia corporea* presenta Kant en relación a la otra substancia, la *res cogitans*.

Se llamó extensión a lo que determina verdaderamente el ser, es decir, la substancialidad de ese ente. ¿Cómo determina y justifica Descartes, por un lado, el ser del mundo en cuanto *res extensa*? ¿Cuál es, por otro lado, el suelo desde el que llega Descartes a esa caracterización del ser del mundo? ¿Y cuál es el tipo de experiencia primaria que va a hacer posible el acceso a la mundanidad del mundo? A partir de esto se verá claramente cómo Descartes impulsa la cuestión acerca de la realidad del mundo, de la mundanidad del mundo en una dirección muy concreta, una dirección que al mismo tiempo le pone en la situación de recoger conceptualmente modificadas todas las categorías empleadas por la tradición para la caracterización del ser del mundo, categorías que ya los griegos habían establecido. Este proceso prosiguió hasta desembocar en la *Lógica* de Hegel.

Dicho de manera un tanto radical, los rasgos básicos del ser del mundo, que aquí son los de la naturaleza, los obtiene Descartes a partir de Dios; y así siguen las cosas en los filósofos posteriores, Kant incluido. Aquí se va a entender que Dios es un concepto ontológico con una función categorial específica, la de que en su ser está representado el sentido de ser, del cual luego de manera derivada harán uso todos los diferentes sectores del ser. Esta trama se transparenta en Descartes especialmente en el hecho de que las dos substancias, la *res cogitans* y la *res extensa*, tengan sus miras puestas en la verdadera substancia, la *substantia infinita, Deus*. De hecho, Descartes dice que el rasgo fundamental verdadero de Dios es justamente la *perfectio*, en concreto la *perfectio entis*, es decir, el ser más verdadero en cuanto tal; al mismo tiempo, si bien en otro lugar, subraya que nosotros no podemos experimentar ese ser en sí mismo de modo primario, que, por ende, a nosotros tanto la substancia infinita como asimismo la substancia finita nos resultan accesibles a través de los atributos. «Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam...» [82] Incluso conocemos con mayor facilidad la substancia extensa y la substancia pensante, provista de conciencia, que la substancia sola. «... omisso eo quod cogitet vel sit extensa», abstracción hecha de que piense o de que sea extensa. Aquí vuelve a subrayar Descartes que la substancialidad de la substancia es difícil de conocer, puesto que la substancialidad sólo se distingue de la substancia *ratione tantum*, en la manera de mirar, *realiter* no hay modo de

[82] *Ibid.*, n.º 63, p. 31.

separarla de la substancia. Ambas substancias se dan, por lo tanto, a través de los atributos, de la *proprietas*. La propiedad sobresaliente del mundo en cuanto *corpus* es la *extensio*, y en ella se fundan las demás características del mundo, *figura*, *motus*, forma y movimiento. Si se conciben estos atributos en cuanto modos [de la extensión] se puede explicar el hecho de que en uno y el mismo cuerpo pueda variar la distribución de las dimensiones, conservándose, no obstante, la cantidad total, la extensión total. «... unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem...: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.» [83] ... Conservando una y la misma cantidad puede estar extendido un cuerpo de diversas maneras, siendo ahora más largo, y menos ancho y profundo, y luego más ancho y menos largo, permaneciendo constante la cantidad total a través de esas modificaciones de sus dimensiones y de las cantidades de sus dimensiones. Lo que Descartes quiere decir aquí es que de ese modo se muestra cómo se conserva la mismidad del cuerpo aun a pesar de las modificaciones habidas en su forma, lo cual, si nos atenemos al antiguo concepto de ser —es verdadero lo que es siempre—, significa que la *extensio*, que se mantiene siempre igual a pesar de los cambios en la forma, es el verdadero ser de un cuerpo.

«... itemque diversos modos extensionis sive ad extensionem pertinentes, ut figuras omnes, et situs partium, et ipsarum motus, optime percipiemus, si tantum ut modos rerum quibus insunt spectemus...» [84] Así pues, aprehendemos el cuerpo más verdaderamente cuando aprehendemos y caracterizamos todo lo que hay en él con miras a la *extensio*, esto es, también el movimiento, y el movimiento, desde luego, «et quantum ad motum, si de nullo nisi locali cogitemus...» [85], sólo cuando lo tengamos a la vista únicamente en cuanto cambio de lugar, «ac de vi a qua excitatur [...] non inquiramus» [86], y no preguntemos, además, por la fuerza que, por decirlo así, lo impulsa.

Descartes sabe que en su caracterización del cuerpo está excluyendo la fuerza o, como hoy en día se dice, la energía. Y ése es el fenómeno que más adelante permitió a Leibniz, al introducir la *vis*, someter la caracterización hecha por Descartes del ser de la naturaleza a una crítica esencial.

[83] *Ibid.*, n.º 64, p. 31.
[84] *Ibid.*, n.º 65, p. 32. [Y asimismo percibiremos tanto mejor diversos modos de la extensión o relativos a la extensión, tal como todas las formas, la situación de las partes y sus movimientos, si los miramos simplemente en cuanto modos de las cosas en que están.]
[85] *Ibid.*
[86] *Ibid.*

«Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente conjunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere...»[87] Dice Descartes: para aprehender el verdadero ser de la naturaleza es suficiente con que nos demos cuenta de que las percepciones de los sentidos, es decir, el tipo de experiencia que los sentidos nos garantizan, sólo están referidas al hombre por ser éste una *conjunctio corporis cum mente*, una unión de conciencia y corporalidad. Si nos damos cuenta de que los sentidos *ordinarie*, según su «orden» en el más propio de los sentidos, no nos dicen nada acerca de qué sea el mundo, sino únicamente de lo que los *externa corpora*, el mundo, las cosas corporales que están ahí fuera, *prodesse possint aut nocere*, nos aprovechan o nos dañan. Dice que los sentidos no tienen en el fondo la función de conocer o de comunicar conocimientos, sino que están orientados en particular a la conservación de la corporalidad o del hombre completo en cuanto ser orgánico. Verdaderamente no se puede decir aquí «orgánico», puesto que es bien sabido que Descartes concebía el cuerpo como una máquina, trasladando su concepto extremo de naturaleza a lo orgánico, al ser biológico. «... non autem [...] nos docere, qualia in seipsis existant»[88], los sentidos no nos dicen nada acerca de cómo sean los cuerpos en sí mismos. «Ita enim sensuum praejudicia facile deponemus, et solo intellectu, ad ideas sibi a natura inditas diligenter attendente, hic utemur.»[89] Una vez que hayamos aprendido eso, que los sentidos no tienen en el fondo para nada la función de conocer, podremos deshacernos con facilidad de ellos y de sus prejuicios y atenernos únicamente a la *intellectio*, al puro y exclusivo conocimiento del entendimiento. Está, pues, claramente enunciado que el único modo posible de acceso al ser verdadero[90] del mundo reside en la *intellectio* (el λόγος).

La *intellectio* posee una ventaja esencial con respecto a la *sensatio*. «Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res ex-

[87] *Ibid. II*, n.º 3, p. 41. [Basta con que advirtamos que las percepciones de los sentidos no se refieren sino a la conjunción del cuerpo humano con la mente, y que de ordinario nos muestran lo que en los cuerpos externos podría aprovechar a esa conjunción o dañarla.]
[88] *Ibid.*
[89] *Ibid.* [Así, hemos de poner a un lado los prejuicios de los sentidos y confiar solamente en la inteligencia, atendiendo cuidadosamente a las ideas puestas allí por la naturaleza.]
[90] *wahr:* es decir, el adjetivo correspondiente a «verdad», *Wahrheit.* En general, sin embargo, «verdadero» corresponde en la traducción a *eigentlich*, «real, auténtico, de verdad» —se trata, pues, de la realidad, del ser en sentido propio—, que Heidegger prefiere emplear para evitar la carga tradicional, judicativa, de la «verdad». *(N. del T.)*

tensa in longum, latum et profundum».[91] Si nos fijamos, vemos que la verdadera naturaleza, el verdadero ser de la materia, del cuerpo, no consiste en que el cuerpo sea duro, pesado o tenga un color o cosas de ese estilo, sino que su ser, su naturaleza, consiste únicamente en ser extensos, en longitud, anchura y profundidad. Descartes sostiene esto no sólo con la intención de hacer una crítica de la sensibilidad respecto de su aptitud para aprehender objetivamente el mundo, sino que al mismo tiempo viene a mostrar que, a la hora de pensar el ser corporal, se puede hacer abstracción de características tales como la dureza, *durities*, el peso, *pondus*, el color, *color*, sin que por eso, digamos, se vea modificado en ningún sentido dicho ser.

«Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indiciat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accendunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit. Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes ejusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente: unde sequitur, a nulla ex illis ejus naturam dependere.»[92]

Podemos quitar el peso, la masa, el color, la dureza del cuerpo, y aun así se mantiene incólume en su verdadera naturaleza. Eso quiere decir que la naturaleza del cuerpo no depende de la masa, el color, el peso o la dureza.

Descartes lo explica por medio de un ejemplo relativo a la dureza. La dureza se nos da, dice él, en la resistencia de un cuerpo frente al contacto, por ejemplo, de la mano. Supongamos ahora, sigue diciendo, que las cosas de la naturaleza, cosas extensas, tengan una velocidad igual a la velocidad con que yo me acerco a tocar ese cuerpo con la mano, de tal modo que, al ser igual la velocidad del cuerpo que se va a tocar y de la mano en movimiento, nunca llego a tocarlo. No hay contradicción alguna, dice Descartes, en suponer que la velocidad del mundo siga ese curso, y, en conse-

[91] *Ibid. II*, n.º 4, p. 42.

[92] *Ibid.* [Pues, en cuanto a la dureza, los sentidos no nos muestran nada acerca de ella salvo que las partes de los cuerpos duros resisten el movimiento de nuestras manos cuando las tocamos. Pero si, cada vez que moviéramos las manos hacia alguna parte, todos los cuerpos allí existentes retrocedieran a la misma velocidad que se acercan las manos, nunca notaríamos dureza alguna. Mas de ningún modo cabe entender que los cuerpos que así retrocedieran habrían de perder por ello su naturaleza corpórea, la cual, por lo tanto, no consiste en la dureza. Y por la misma razón puede afirmarse que se pueden suprimir el peso, el color y todas las demás cualidades de ese estilo que notamos en la materia corpórea, permaneciendo ésta íntegra; de donde se sigue que esta naturaleza no depende de ninguna de ellas.]

cuencia, si esa suposición no es contradictoria, lo que eso viene justamente a mostrar es que el tocar, o la resistencia, y, por ende, la dureza no son inherentes al ser del cuerpo. Se ve aquí claramente cómo un modo de acceso bien primario al mundo, como es el caso del tocar, Descartes lo reinterpreta de antemano en cuanto proceso natural; es decir, no se atiene a la subsistencia[93] fenoménica del tocar estableciéndolo en cuanto experiencia de algo, sino que el tocar lo interpreta de antemano mecánicamente en cuanto naturaleza, en el sentido de un movimiento cualquiera de una cosa llamada mano hacia otra cosa cualquiera que se aleja de la primera. Ya desde un principio no atiende a la subsistencia fenoménica; mejor dicho, prescinde de ella, pues sí que la debió de ver si tuvo que reinterpretarla a través de la relación de movimientos mecánicos entre lo que se va a tocar y lo que va a tocar.

Leibniz trató por otros medios (en los que aquí no podemos entrar más a fondo) de mostrar que no es aceptable definir con la *extensio* y sólo son ella el ser de un cuerpo. Descartes, al final de la segunda parte de sus *Principia*, donde en esencia desarrolla estas estructuras de la *extensio*, el *spatium*, el *locus*, el *vacuum* y demás, resume su concepción diciendo: «Nam plane profiteor me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt...»[94]. He de confesar abiertamente que no reconozco otra objetualidad de las cosas corporales que la de aquellas que sean divisibles, conformables y movibles en todas las direcciones; esto es, la característica que los geómetras, los matemáticos llaman cantidad, y que los matemáticos toman como objeto único, «pro objecto», de sus demostraciones. «... ac nihil plane in ipsa considerare, praeter istas divisiones, figuras et motus; nihilque de ipsis ut verum admittere, quod non ex communibus illis notionibus, de quarum veritate non possumus dubitare, tam evidenter deducatur, ut pro Mathematica demonstratione sit habendum.»[95] ... acerca de la naturaleza del mundo tener en cuenta y considerar verdadero nada más que lo que se pueda demostrar matemáticamente sobre la base de los conceptos más universales, como son *extensio*, *figura*, *motus*. «Et quia sic omnia Naturae

[93] *Bestand:* véase nota 67 del cap. II de la Parte Preparatoria. *(N. del T.)*

[94] *Ibid. II*, n.º 64, p. 78. [Pues confieso abiertamente que la única materia de las cosas corpóreas que reconozco es aquella absolutamente divisible, conformable y móvil, que los geómetras llaman cantidad, y que toman como objeto de sus demostraciones.]

[95] *Ibid.* [y no considero en ella nada más que estas divisiones, formas y movimientos; ni admito como verdadero acerca de éstos nada que no se deduzca, a partir de las nociones comunes de cuya verdad no podemos dudar, de un modo tan evidente que pueda considerarse como una demostración matemática.]

Phaenomena possunt explicari, ut in sequentibus apparebit, nulla alia Physicae principa puto esse admittenda, nec alia etiam optanda.»[96] Así, puesto que de esta manera, midiendo y determinando las relaciones de extensión, se pueden explicar suficientemente todos los fenómenos de la naturaleza, creo yo que no hace falta admitir en la física más principios que los matemáticos.

¿De qué modo se determina aquí el ser del mundo? —Partiendo del conocimiento de un tipo de objetos bien concretos, los matemáticos. El ser del mundo no es sino *la objetividad de la aprehensión de la naturaleza que se obtiene a través de la medición y el cálculo*. La física es ahora, frente al conocimiento de la naturaleza en la Antigüedad y en la Edad Media, *física matemática*. Sólo lo que en el mundo se pueda determinar matemáticamente es verdaderamente cognoscible en él, y sólo lo matemáticamente cognoscible es el *verdadero [wahr]* ser. Ese verdadero ser, conocido, porque para Descartes *verum ens* equivale a *certum ens*, es el ser verdadero *[eigentlich]* del mundo. Lo que es un modo concreto, esto es, posible de conocimiento del mundo, el entenderlo en cuanto naturaleza, se toma por definición a priori del ser verdadero del mundo[97].

El ser del mundo es lo que resulta aprehensible en él atendiendo al modo de aprehensión que Descartes considera el supremo entre todos los tipos de conocimiento, el de las matemáticas. Esto se basa en una correlación bien concreta de ser y ser-verdadero[98] y, por lo tanto, de conocer. No se pregunta al mundo acerca de su mundanidad tal como de entrada se muestra, para determinar así lo que sea la espacialidad, sino que, al revés, se pone por fundamento una idea concreta de espacio o una idea concreta de *extensio* en cuanto condición, en lo tocante al ser, de la posibilidad de que se dé un conocimiento bien concreto, y a partir de esa idea se estima lo que pueda, y lo que no, ser inherente al ser de la naturaleza. Lo que se va a captar en el mundo y a concebirse en cuanto su ser verdadero[99], eso se decide en función de un *ideal* concreto *de conocimiento*, cuyo criterio es la *certeza*.

Mas, aun cuando no se adhiera uno a esta posición extrema de Descartes, y se contente con ver el ser del cuerpo únicamente en su *extensio*, o

[96] *Ibid.* [Y como todos los fenómenos de la naturaleza pueden explicarse así, como se verá en lo que sigue, me parece que no hay por qué admitir o desear en física otros principios distintos de aquéllos.]

[97] Como señalaba poco más arriba (nota 90), *wahr* es «verdadero» en el sentido tradicional estricto de *verdad*, correspondencia del juicio con la realidad; *eigentlich*, que también estoy traduciendo por «verdadero», lo es en el sentido de «real, auténtico, de verdad» —se trata aquí, pues, de la realidad, del ser en sentido propio. *(N. del T.)*

[98] *Wahrsein:* véase nota anterior. *(N. del T.)*

[99] *eigentliches Sein:* véase arriba, nota 97. *(N. del T.)*

si se define lo corporal de modo más concreto, como en el caso de Leibniz, para quien el carácter básico del cuerpo es la energía, no por ello se deja de definir el mundo primordialmente en cuanto naturaleza.

También Kant capta y concibe en ese sentido la naturaleza y, por ende, el mundo. Ahora podría decirse que es fácil de reconocer que ese modo de aprehensión del ser del mundo, el conocimiento físico-matemático, es un tanto unilateral. Y, como se reconoce eso, resulta ese modo de aprehensión, asimismo, fácil de invalidar. Es más, el propio Descartes, en la *segunda meditación*, nos ofrece la mejor indicación de ello con su conocido *ejemplo de la cera.*

Sólo tenemos que mirar este trozo concreto de cera para ver únicamente qué es lo que se da de entrada en él, en esas cualidades percibidas de primeras, y no qué es lo que se conserva en ellas a través de todos los cambios posibles, que es lo que haría el conocimiento físico-matemático. Si cogemos el trozo de cera tal como se da por lo que hace a *sapor*, *odor*, *color*..., esa cosa de cera que tiene un color y un olor concretos, que suena de una determinada manera, que está dura y fría, lo que tenemos es el ente dado en su inmediatez, la cosa del mundo, y el modo de acceder a ella es la percepción sensible. Ahora bien, también la percepción sensible es un aprehender teórico de la cosa, el ente cosa de cera está aquí también determinado, por cuanto comparece ante un *percibir que es un mirar*, un *percibir mirando*[100]. Y, por último, se puede ir todavía un paso más atrás y acabar también reconociendo que ese modo de aprehender sigue mostrando aún la cosa de cera en cuanto cosa de la naturaleza, si bien ahora caracterizada por medio de propiedades que se dan en la experiencia más inmediata y que no son únicamente cantidades, sino también cualidades sensibles. Lo que todavía le falta para estar definida en sentido propio como cosa del mundo son ciertos predicados de valor: bueno, malo, feo, bonito, adecuado, inadecuado, etc., que suelen acompañar a las cosas materiales de la naturaleza, predicados que también los objetos de uso suelen llevar. Si llegamos hasta ese punto, y a las cualidades sensibles añadimos también ciertos predicados de valor propios de las cosas de los sentidos, entonces, tendremos completamente definida la cosa *práctica*, es decir, la cosa tal como se presenta de entrada en el mundo. Es una cosa de la naturaleza, cuyo estrato básico es la materialidad, pero a la vez provista de predicados de valor.

[100] *hinsehendes Vernehmen:* con el doblete se trata sólo de destacar el carácter activo del gerundio, a veces perdido en la obviedad. Por supuesto, Heidegger está aludiendo al significado primero de «contemplación» del término *theoría*. *(N. del T.)*

Así se pretende hoy en día en la fenomenología definir el ser de la cosa del mundo-en-torno *[Umweltding]*. Ahora bien, esta caracterización no difiere en esencia del planteamiento cartesiano. También se empieza por poner *[ansetzen]* una cosa como objeto de contemplación y percepción, y luego se completa la percepción, como se suele decir de modo bien característico, con una evaluación [101]. Como luego veremos, el verdadero ser de la cosa del mundo-en-torno se pasa por alto, al igual que en la definición cartesiana extrema, la de que la *res corporea* sería *res extensa*. Es más, esa caracterización de la cosa de mundo en cuanto cosa natural provista de valores es tanto más fatal, por cuanto da la impresión de ser en realidad una caracterización originaria, auténtica, cuando de hecho lo que hay en el fondo es la constitución y estructura constructiva de un cosa natural, una cosa con sus propiedades y cualidades, tanto da que sean cualidades o predicados de valor. La cosa no deja de estar naturalizada, y ni se acierta con lo ente tal como se lo encuentra en el mundo-en-torno ni mucho menos se pone a la vista ni se explica la mundanidad del mundo. Tampoco se pregunta en concreto por ello, y no se pregunta porque esa caracterización se deriva de un peculiar acercamiento al mundo basado en la posición de una cosa ejemplar, para lo cual se supone de entrada que una cosa es tal como la cosa se presenta, aislada, en la percepción. Ahora bien, cuando se indaga acerca de los principios de ese modo de caracterizar el mundo, se ve claramente, sobre todo desde Descartes en adelante, que el ser del mundo siempre se define en función de determinados modos y determinadas facultades de aprehensión —sensibilidad, fantasía, entendimiento—, los cuales se originan a su vez en el contexto de una determinada caracterización del hombre, esto es, en el contexto de la conocida definición antropológica del hombre: *homo animal rationale*. Una interpretación antropológica y biológica determinada propone ciertos modos posibles de aprehensión del mundo, y esos modos de aprehensión deciden acerca de qué es lo que de ese mundo ha de resultar accesible en su ser, es decir, acerca de cómo ha de determinarse el ser del mundo.

Esa distinción de determinadas facultades en el hombre es algo que sigue rigiendo en la filosofía y, así, decidiendo de antemano acerca de la posibilidad de definir el ser del mundo. Luego, en sentido inverso, partiendo del mundo así caracterizado, es decir, en correlación con esas facultades del hombre concebidas de esa manera determinada, se definen por oposición

[101] Hay aquí un juego de palabras intraducible: «percibir» es *Wahrnehmen*, digamos, «tomar lo verdadero»; calcado aparece ese *Wertnehmen*, «tomar su valor», «percibir o captar sus valores». *(N. del T.)*

el *espíritu* y la *persona*. Al decirse que espíritu y persona, esto es, el ente que constituye el ser de esas facultades, no son naturaleza, es decir, ahora al revés (y se mueve uno constantemente en círculo), se está derivando el ser del espíritu del ser ya determinado de la naturaleza. En este contexto surgen, por ejemplo, las *antinomias* kantianas.

La antinomia de la libertad se deriva no tanto del análisis del problema de la libertad y de la existencia específica del hombre cuanto del hecho de que Kant considera el ser del hombre también integrado en el ser de la naturaleza. El ser de la naturaleza lo concibe, al igual que Descartes, como la naturaleza de las ciencias naturales, y ve la naturaleza determinada por la *causalidad* en el más amplio de los sentidos. Se confrontan dos entes concretos, ambos caracterizados en el fondo en función del ser de la naturaleza, de tal modo que en ese enfrentarse dan lugar a ciertas imposibilidades, a las que se denomina *antinomias*. El que la antinomia resulte posible se funda únicamente en lo insuficiente del análisis del ser de aquello que se coloca aquí en posición de antinomia.

Así, es en Descartes donde más fácil y claramente se ve cómo toda una serie de presupuestos nos alejan bruscamente del verdadero fenómeno del mundo. Veíamos cómo Descartes pretendía reducir la totalidad de las características del ser corporal —las que luego, y precisamente remitiéndose a él, se llamarían en el empirismo inglés *cualidades sensibles secundarias*, por oposición a las primarias— al carácter básico de la *res extensa*, esto es, a la *extensio*, para así hacer posible un conocimiento del mundo cuyo grado de certeza no difiriera del del conocimiento de la *res cogitans*. Pero también se ve que el ser del mundo, que de antemano por causa de ciertas consideraciones se concibe en cuanto naturaleza, tampoco se llega a alcanzar por medio de una reconstrucción teórica que nos lleva de la *res extensa* a la cosa de los sentidos y después a la cosa provista de valores, sino que en ese trayecto sigue en pie la objetivación teórica específica, haciendo que el análisis se equivoque todavía más. El mundo quedaría *desmundanizado*[102], puesto que la exposición primaria de la realidad verdadera del mundo justamente habría que remitirla a la tarea originaria de analizar la realidad, para lo cual antes de nada habría que prescindir de toda objetivación teórica específica. El curso de cuestionamiento científico de la realidad nos muestra, sin embargo, que siempre se desecha el modo originario de ocurrencia (de la comparecencia)[103] del mundo-en-tor-

[102] *entweltlicht:* neologismo verbal que pretende reflejar la omisión, *ent*, de lo característico del mundo, de lo mundano, *weltlich*. *(N. del T.)*
[103] *Begegnisart:* véase arriba, nota 64. *(N. del T.)*

no a favor de la concepción ya establecida del mundo en cuanto realidad natural, para poder así interpretar los fenómenos específicos del mundo en función de lo que la teoría sabe sobre la objetualidad de la naturaleza.

Si se considera el trabajo de Descartes pensando en la constitución de las ciencias matemáticas de la naturaleza, es decir, en la elaboración de la física específicamente matemática, entonces, no cabe la menor duda, sus reflexiones tienen una significación positiva fundamental. Ahora bien, si se las mira en el contexto de una teoría universal de la realidad del mundo, entonces se ve que con ellas se está imponiendo al cuestionamiento acerca de la realidad una restricción fatal, restricción que aún hoy en día sigue sin superarse. Esa restricción domina toda la tradición anterior de la filosofía. En cierta manera venía ya preparada por la filosofía griega, por cuanto en ella, si no se llegó en sentido extremo a la matematización, no obstante, sí que se experimentó el mundo, siguiendo un rasgo natural del conocer, en cuanto πράγματα, en cuanto *aquello con lo que el quehacer tiene que ver*[104]. Sin embargo, no es que se lo entendiera ontológicamente, sino, antes bien, en cuanto cosa natural en el más amplio de los sentidos. El que la cuestión acerca de la realidad del mundo se quede en la orientación primaria del mundo en cuanto naturaleza nos permite comprender también que el modo originario de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo-en-torno no es, obviamente, algo que se capte sin más, sino que, por el contrario, se trata de un fenómeno que característicamente se pasa por alto. Y no es casualidad, puesto que de hecho el *Dasein*, al estar-siendo-en-el-mundo y ocuparse en el mundo, queda *absorbido*[105], como quien dice, arrastrado por el mundo en que se ocupa, de modo tal que precisamente en el estar-siendo-en-el-mundo más natural e inmediato no se sabe en absoluto expresamente de la mundanidad del mundo. Se sabe expresamente del mundo por vez primera cuando se lo capta y concibe por medio de un pensar teórico de algún tipo. Se tematiza el mundo que en ese pensar teórico comparece cuando se pregunta teóricamente por su ser.

Este hecho peculiar, el que se pase por alto el fenómeno primario del mundo, así como la insistencia con que se entremete e impone el modo de aprehensión de la percepción y la definición teórica de las cosas, es algo que sólo se puede explicar teniendo en cuenta el modo de ser

[104] *Womit des Zutunhabens: zu tun haben* significa «estar ocupado, tener que hacer», por lo tanto, «quehacer»; con la proposición *mit*, «tratar con, tener que ver con». De ahí la expresión completa: «aquello con lo que (tiene que ver) el quehacer». *(N. del T.)*

[105] *in seiner Welt [...] aufgeht: aufgehen in* quiere decir «quedar absorbido, asimilado en (otra cosa)», «desvanecerse, disolverse en (otra cosa)», en la que de algún modo se encuentra la identidad. *(N. del T.)*

esencial del *Dasein*. Una vez logrado eso, cuando se haya entendido el modo de ser de ese aprehender teórico específico y la primacía de que disfruta, sólo entonces resultará innocuo para el análisis del mundo ese prejuicio que no cesa.

§ 23. Exposición positiva de la estructura básica de la mundanidad del mundo

Mas ¿cómo puede definirse positivamente la mundanidad del mundo? Si de entrada prescindimos sobre todo de toda teoría y en particular de esa objetivación extrema, ¿cómo va a decirse algo acerca de la estructura de la mundanidad? La reflexión siguiente la vamos a estructurar siguiendo el plan ya mencionado de preguntar, primero, por los rasgos característicos de la mundanidad del mundo, y, luego, por la estructura de lo en-torno en cuanto elemento constitutivo característico de la mundanidad. El primer cometido, el análisis de la mundanidad del mundo-en-torno, se divide —en función del asunto— en tres partes: 1) *exposición* de los rasgos de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo; 2) *interpretación* de la estructura de ocurrencia (de la comparecencia), es decir, exposición de la trama fenoménica en que se fundan los rasgos anteriores; 3) *definición* de la estructura básica de la mundanidad en cuanto *totalidad de condiciones respectivas*[106].

En estas tres etapas se aclararán *cuatro cuestiones tradicionales*: *primero*, por qué se ha pasado por alto en la filosofía desde un principio la verdadera estructura de ser del mundo, la mundanidad primordial. *Segundo*, por qué se ha considerado siempre, aun cuando se hubiera introducido en su lugar (con los predicados de valor) un fenómeno sustitutorio, que era necesario aclarar y deducir esa estructura de ser. *Tercero*, por qué se aclara dicha estructura explicándola y fundándola sobre un estrato fundamental de realidad. *Cuarto*, por qué se capta y concibe esa realidad fundante en cuanto ser de naturaleza y en particular en el sentido de la objetividad de la física matemática.

A través de las citadas tres etapas lo que pretendemos es acercarnos a la *presencia [Präsenz]* peculiar del mundo-en-torno. Para ello hay que asegurarse de antemano, puesto que ésa es la única manera de poder entender el análisis, de que nos situamos en el modo específico de trato natural con las cosas en que constantemente nos movemos; es decir, verdaderamente ni

[106] *Bewandtnisganzheit:* véase arriba, nota 69. *(N. del T.)*

hace falta que nos situemos, sino que basta con realzar el modo de actuación en que constantemente, cotidianamente nos movemos, y que por las citadas razones es el que de entrada menos visible resulta.

a) Análisis de los rasgos de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo (remisión[107]*, totalidad de remisiones, familiaridad*[108]*, el «uno»*[109]*)*

Lo que se pregunta es cómo se muestra el mundo en el ocuparse cotidiano. Dicho ente, el mundo, se presenta con el carácter de *«lo que sirve para»*, *«lo que vale para»*, o *«lo que es perjudicial para»*, *«importante para»*, etc. Lo mundano comparece en cuanto tal siempre *en remisión y en cuanto remisión a otra cosa.* De aquí en adelante *«remisión»* se utilizará en calidad de término técnico.

Esa otra cosa que en dicha remisión (servir para, valer para, etc.), como quien dice, viene impulsada a la presencia es el *para-qué —para qué* es, siendo lo que es, eso que vale para... Esas relaciones de remisión son aquello en lo cual se muestra una pluralidad de cosas del mundo-en-torno; por ejemplo, un lugar público con su entorno, una habitación con su mobiliario. Esa pluralidad de cosas que aquí comparece no es una pluralidad cualquiera de cosas presentes, sino una pluralidad que de entrada sólo está presente en una *trama* concreta *de remisiones.* Esa trama de remisiones es una *totalidad cerrada.* Es ella la que muestra, sacándolo de sí misma, por ejemplo, un mueble particular. La habitación no comparece de modo tal que yo vaya captando una cosa tras otra y luego componga una pluralidad de cosas para poder ver la habitación, sino que de primeras lo que yo veo es una totalidad cerrada de remisiones, de la cual se extraerían los muebles concretos y todo lo que esté en la habitación. Ese mundo-en-torno que tiene el carácter de una totalidad de remisiones cerrada se distingue al mismo tiempo por ofrecer una *familiaridad* específica. Ese estar cerrado de la totalidad de remisiones se basa precisamente en la familiaridad, y esta familiaridad quiere decir que las relaciones de remisión son conocidas. El ocuparse cotidiano, sea un utilizar algo, sea un hacer algo, atiende constantemente a esas relaciones; (se) para en ellas *[hält sich... auf].*

[107] *Verweisung:* tómese «remisión» en cuanto «aquello que remite a...», «que llama la atención sobre...», significado del original *Verweisung. (N. del T.)*
[108] *Vertrautheit:* substantivo abstracto correspondiente a *vertraut sein mit*, «estar familiarizado, conocer a fondo, íntimamente (una cosa)». (Véase arriba, notas 24 y 28. *N. del T.*)
[109] *«Man»:* como luego se verá, Heidegger substantiviza el pronombre impersonal *man* para referirse a ese sujeto cualquiera que no es nadie. (Véase más adelante, nota 226. *N. del T.*)

De esa manera queda claro que *aquello-en-lo-cual [Wobei]* (se) para el trato en su ocuparse son precisamente las remisiones, y no cosas aisladas del mundo-en-torno ni mucho menos objetos percibidos de modo teórico y temático. Más bien al contrario, las cosas constantemente se retiran retrocediendo a esa totalidad de remisiones; mejor dicho: en la inmediatez del trato cotidiano ni siquiera salen de ella. Ese no salir de la totalidad de remisiones, es decir, el hecho de que dicha totalidad comparezca primariamente con el carácter de lo familiar, de lo habitual, ese fenómeno caracteriza la *obviedad*, el *no llamar la atención* de la realidad del mundo-entorno. Las cosas se retiran, y retrocediendo a las relaciones, no llaman la atención, para hallarse así disponibles para el ocuparse. Ahora bien, estos fenómenos primarios de la ocurrencia (de la comparecencia) —*la remisión, la totalidad de remisiones, lo cerrado de la trama de remisiones, la familiaridad del todo de las remisiones, el no salir las cosas de las relaciones de remisión*— se ven sólo cuando uno adopta una mirada de dirección fenomenológica, originaria, y sobre todo la mantiene, es decir, cuando uno propicia que el mundo comparezca en el ocuparse. Y se pasa por alto ese fenómeno precisamente cuando de antemano se toma el mundo por algo dado a la contemplación o, como sucede en la mayoría de los casos, incluso en la fenomenología, se considera el mundo tal como éste se muestra en la (como se suele decir) percepción sensible de una cosa aislada, y se interroga a esa percepción aislada, suspensa en el aire, de una cosa acerca del modo específico de darse de su objeto. Tenemos aquí una ilusión fenomenológica fundamental, de hecho frecuente y persistente, que consiste en que el tema viene determinado por el modo de investigación fenomenológica. El que de hecho la investigación fenomenológica por su parte sea teórica lleva con facilidad a que el investigador haga de la actitud específicamente teórica para con el mundo también el tema de su investigación, de tal modo que la aprehensión específicamente teórica de una cosa se convierte en el modelo de lo que es estar-siendo-en-el-mundo; en vez de situarse el investigador, de un modo más fenomenológico, en el movimiento y en el contexto de acceso al trato cotidiano con las cosas —que no llama nada la atención—, para así establecer fenoménicamente lo que comparece. Precisamente es ese no llamar la atención de la actuación y el correspondiente tener aquí el mundo lo que hay que alcanzar para de ese modo ver la presencia específica del mundo[110].

[110] *Präsenz:* por desgracia, hay demasiados términos en el original que a veces me veo obligado a traducir por «presencia»; por eso, destaco ahora éste. Como se verá, este término específico remite a la presencia del mundo, de la totalidad de remisiones —a una presencia no presente a primera vista, a una presencia sólo perceptible en el ser, ontológica, pues. *(N. del T.)*

Estamos hablando de primacía de la presencia de la totalidad de remisiones y de las remisiones *sobre* las cosas que se muestran en las propias remisiones. Esa primacía peculiar de la totalidad de remisiones sobre las propias cosas salta a la vista precisamente cuando examinamos cómo se hacen presentes en un sentido enfático las cosas del mundo-entorno en ese mundo-en-torno, a saber, cuando un ente cuyo carácter es el «servir para» se nos *niega* en cuanto tal, resulta inutilizable, está estropeado.

Cuando nos encontramos que una cosa del mundo-en-torno resulta inutilizable, *llama la atención.* El ocuparse, la marcha natural del ocuparse, se ve interrumpida por causa de ese resultar inutilizable. La trama de remisiones y con ella la totalidad de remisiones sufren un trastorno peculiar que les fuerza a detenerse. Al estropearse, al no poder emplearse es cuando la herramienta, por causa de su defecto, se hace verdaderamente presente, llama la atención, de tal modo que se impulsa al primer plano del mundo-en-torno. Ese parar(se) en una cosa del mundo-en-torno que de ese modo llama la atención no es, sin embargo, el parar(se) del quedarse mirando y contemplando, sino que tiene y contiene el modo de ser del ocuparse. Ese estar parado en el modo del ocuparse tiene el sentido del reparar y demás cosas del mismo estilo. El trastorno no se hace presente como transformación exclusiva de la cosa, sino que es una *ruptura de la totalidad de remisiones que nos es familiar.* Toda transformación que se da en el mundo, hasta el cambio y la mera conversión de una cosa en otra, se experimenta en principio a través de este modo de ocurrencia (de la comparecencia).

Si nos atenemos más exactamente a la estructura fenoménica del mundo tal como se nos muestra en el trato cotidiano, observaremos que en ese trato con el mundo no se trata tanto de un mundo en cada caso propio, sino que justamente en el trato natural con el mundo nos movemos en una totalidad ambiente que es *común.* «*Uno*» se mueve en un mundo que «*le*» es familiar sin que por eso conozca el mundo-en-torno ocasional del individuo y sepa moverse en él.

Ni siquiera el taller de un artesano cuyo trabajo nos sea totalmente desconocido comparece de entrada en ningún caso como si fuera un mero conglomerado de cosas revueltas, sino que, orientándonos de modo inmediato en la situación, se nos muestran herramientas, material, piezas acabadas, ya elaboradas, piezas inacabadas, piezas que aún se están elaborando. El mundo en el cual vive ese hombre, aunque nos resulte extraño, no obstante, lo experimentamos de modo primario en cuanto mundo, en cuanto totalidad cerrada de remisiones.

Cuando dentro del mundo comparece algo que tiene el carácter de estorbo, de obstáculo, es decir, de traba para el ocuparse, tal *no-estar-en-su-sitio*[111] sólo es posible sobre la base de la presencia específica del mundo, que es la de una totalidad de remisiones estable y familiar. Sólo sobre el fondo de una familiaridad primordial puede darse algo así como ese no-estar-en-su-sitio; lo que no significa que esa familiaridad específica sea consciente, pensada, sino que es algo que está presente de manera tal que no resalta. Es justamente la ruptura de la familiaridad lo que —en cuanto *familiaridad rota*— constituye la marca, el resalte de lo que podríamos llamar la *presencia apagada, nada llamativa del mundo*[112]. Al haber en el mundo familiar algo que resulta un estorbo, que transtorna, la obviedad del mundo, su modo peculiar de realidad, experimentan una especie de refuerzo o consolidación. Fenoménicamente eso se muestra de modo todavía más claro en el hecho de que el entorno, y precisamente el más familiar, importune con su presencia justamente cuando algo *falta* en él. Y es precisamente porque la presencia específica del mundo-en-torno radica en la totalidad de remisiones familiar por lo que esa falta —y falta significa siempre ausencia de un estar en su sitio en la trama cerrada de remisiones— puede hacer que comparezca lo que de manera nada llamativa está ahí. La *ausencia* de algo dentro del mundo de la ocupación, la ausencia en cuanto ruptura de la remisión, en cuanto trastorno de la familiaridad, tiene con ello una función notable en el comparecer del mundo-en-torno, de tal manera que en términos un tanto extremos podríamos decir: *el estar a la mano específico del mundo-en-torno de las cosas-útiles en el cual se da el ocuparse se constituye en el no estar a la mano*[113]. Mas no se trata de que nos quedemos pegados a tal formulación, acaso un tanto paradójica, sino de que entendamos su sentido positivo; es decir, esa ausencia específica apunta a lo que subyace bajo ella en cuanto posibilidad, esto es, el *[estar-]siempre-ya-aquí*[114] de una trama de remisiones familiar, que se ve trastornada cuando algo falta y realzada a través de esa ausencia específica.

[111] *Nichthergehörigheit: hergehören*, verbo del que se derivaría el substantivo abstracto construido por Heidegger, quiere decir «ser pertinente, estar en su sitio». *(N. del T.)*
[112] *abgeblaßten und unauffälligen Anwesenheit der Welt:* si bien (como ya apuntaba) hay unos cuantos términos que se están traduciendo por «presencia», parece, sin embargo, imprescindible que también lo sea *Anwesenheit.* Lo cierto es que parece que Heidegger anda tanteando los diversos matices que el presente, la presencia, conllevan. *(N. del T.)*
[113] *Zuhandenheit* y *Unzuhandenheit* es lo que respectivamente se vierte por «estar a la mano» y «no estar a la mano»; véase más adelante, nota 118. Una aproximación sería: «la utilidad específica del mundo-en-torno de los útiles [...] consiste en la inutilidad». «Cosa-útil» corresponde a *Zeug;* véase más adelante, nota 119. *(N. del T.)*
[114] *Immer-schon-da:* queda elidido, y supuesto, el verbo, que sería *sein;* es decir, *dasein,* ese «estar» que es un «ser-aquí». *(N. del T.)*

De primeras vemos, aunque sea a grandes rasgos, que esos caracteres —remisión, totalidad de remisiones, familiaridad— constituyen conjuntamente la presencia específica del mundo en cuanto mundo-en-torno, mas con ello no hemos logrado todavía entender verdadera y fenomenológicamente la estructura de la mundanidad. Solamente por medio de la *interpretación* de la trama que funda los citados caracteres fenoménicos, es decir, sacando a la luz el modo y manera como constituyen los citados fenómenos —totalidad de remisiones, remisiones, familiaridad— la manera específica de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo-en-torno, se puede llegar a entender dicha estructura. Pasemos, por lo tanto, al segundo punto de nuestro plan provisional.

b) Interpretación de la estructura de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo-en-torno: la trama fenoménica que funda los rasgos de dicha estructura

En lo expuesto anteriormente hay dos cosas que llaman la atención: por un lado, el que las cosas del mundo-en-torno comparezcan entre remisiones, saliendo de ellas. El modo fenoménico adecuado de presentársenos la mundanidad propicia que de entrada comparezca el mundo y no una cosa aislada. Se hace así patente la primacía de la remisión sobre la cosa, la cual se muestra en la remisión. El modo de acceso es el trato con las cosas, ocupándose con ellas, y no la percepción aislada, suspensa en el aire, de una cosa. Veremos de manera aún más detallada cómo es una ilusión fenoménica y, por lo tanto, fenomenológica el pensar que se pueda hallar la realidad en la corporalidad y la corporalidad en una cosa aislada, de la naturaleza.

Por otro lado, sin embargo, resultaba que precisamente la *ausencia* en un sentido destacado era constituyente de la ocurrencia (de la comparecencia) del mundo, que por lo demás no llamaba la atención; y se entendía ausencia, por cierto, no en un sentido formal cualquiera, sino la ausencia específica que se da dentro del mundo de la ocupación. Ahora bien, eso quiere decir que *la ausencia tiene esa función de ocurrencia (de la comparecencia) sobre la base de un estar-siempre-ya-presente del mundo.* La ruptura de la remisión (al faltar algo) es lo que es sólo en cuanto ruptura de una totalidad de remisiones. Pero eso significa que el comparecer de las cosas del mundo-en-torno entre sus remisiones se opera a partir de una totalidad de remisiones. De ese modo se prefigura ya cierta trama estructural entre los citados caracteres; en concreto, que son las remisiones las que propician

que las cosas se *presenten*, y que las remisiones por su parte se presentan o apresentan por medio de la totalidad de remisiones [115]. La aprehensibilidad de una cosa y, con ello, su objetualidad se fundan en la ocurrencia (de la comparecencia) del mundo; así pues, no es que la objetualidad sea condición del comparecer [116]. La cosa más cercana de las que están ahí está ahí sólo a partir de un previo y concomitante «ya estar» [117], no en el sentido de que siempre haya fácticamente varias cosas y de que se pueda pasar de la más cercana a las demás, sino en el sentido de que *es el mundo el que apresenta cada cosa del mundo*, y no las cosas del mundo las que componen, con su ser reales, la realidad.

Esa peculiar trama estructural, el que sea el mundo en su mundanidad el que apresente cada cosa concreta del mundo, el que las remisiones comparezcan a partir de una totalidad de remisiones y las cosas individuales, entre las remisiones, esa estructura es la que ahora hay que poner de relieve. Hay que mostrar cómo el mundo-en-torno del ocuparse tiene una función eminente en la constitución de la mundanidad, y cómo propicia el comparecer del mundo en una *doble* dirección: en primer lugar, por lo que hace a *la presencia de lo más a mano disponible*, en segundo lugar, por lo que hace a *la presencia de lo que siempre ya está ahí*. Así pues, el análisis de la estructura de ocurrencia (de la comparecencia) de la mundanidad se divide en tres partes: 1) una interpretación fenomenológica más precisa del mundo-en-torno del ocuparse, que hasta ahora no hemos considerado sino de manera bastante general. Ese mundo-en-torno concreto del ocuparse es lo que denominamos *mundo del trabajo*; 2) la caracterización de la función específica de ese mundo del trabajo en la comparecencia de las cosas más cercanas del mundo-en-torno, es decir, el sentido de ese carácter específico de realidad de aquello de lo cual decimos que está *a la mano* [118]; y 3) la función específica del mundo del trabajo a la hora de propiciar la comparecencia de lo que siempre ya está ahí, es decir, la trama peculiar en la cual, a partir del mundo-en-torno del ocuparse y en él mismo, se apresentan el mundo en su totalidad, el mundo público y el mundo entendido en cuanto naturaleza.

[115] *gegenwärtig oder appräsentiert werden:* otras dos maneras más de decir el «hacerse presente»; para no abundar en la confusión, me permito inventar ese «apresentar» calcado del *appräsentieren*. *(N. del T.)*

[116] Se combinan aquí *Begegnis*, ocurrencia (de la comparecencia), y *Begegnen*, comparecencia. *(N. del T.)*

[117] *ist da im «Da» nur aus einem mit und vor ihm «schon da»:* literalmente, «está ahí en un "ahí" sólo a partir de un "ya ahí" previo a él y concomitante con él». *(N. del T.)*

[118] *zuhanden:* «disponible, utilizable»; y literalmente, «a la mano». *(N. del T.)*

Vemos ya en este plan la posición central que el mundo del trabajo, el mundo-en-torno específico del ocuparse, adopta en la construcción de la estructura de la realidad de lo real.

α) Interpretación fenomenológica más precisa del mundo-en-torno del ocuparse: el mundo del trabajo

Lo mundano del mundo-en-torno comparece en las remisiones y en principio, al igual que éstas, en el trato, ocupándose, con las cosas. Como caso ejemplar más sencillo del mundo-en-torno y el trato con las cosas podemos empezar por poner el del trabajo y el trabajador artesanal o manual.

El carácter de ser de la herramienta es el [ser] *«para...»*; el ámbito en que se aplica una herramienta puede resultar más o menos amplio. Un martillo, por ejemplo, tiene un ámbito de aplicabilidad mucho más amplio que el de un instrumento de relojero, el cual está concebido precisamente para ese tipo de ocupación. Cuanto más reducido sea el ámbito de aplicación, tanto más clara será la remisión. Dentro de dicho ámbito de aplicación una herramienta estará relacionada, en primer lugar, con determinadas partes y piezas de lo que haya que producir; en segundo lugar, con determinados estadios del proceso de producción. De la herramienta, al ser algo que comparece en la ocupación, no se investiga su aspecto, sino que la relación genuina con ella es la de utilizarla; la herramienta queda absorbida en la remisión. Y ahí radica algo esencial: el ocuparse en cierto sentido aparta la vista de la cosa que la herramienta es, la cual no se halla primariamente presente en cuanto tal cosa, sino *empleada* en cuanto herramienta —*«cosa-útil para...»* [119]. De esa manera, compareciendo en el empleo que se hace de ella, esto es, por lo que hace a la vista, al apartar la vista de ella tomada en cuanto cosa que simplemente está ahí, se muestra su auténtica realidad. En el empleo de la herramienta comparece su modo específico de ser, y es característico de toda utilización práctica de

[119] *Werkzeug - «Zeug zu»: Werkzeug* es «herramienta», aunque morfológicamente sea «cosa-útil para el trabajo». *Zeug* es lo que se suele traducir por «útil», pero es, sin embargo, una expresión que en alemán se usa con el sentido genérico y colectivo de «cosa»; así, por ejemplo, para decir «¿qué es eso?» se emplea la fórmula *Was ist das für ein Zeug?*, «¿qué cosa es esa?». Si tenemos en cuenta que la vida cotidiana —esto es, en esencia la vida— consiste en hacer cosas, en ocuparse de asuntos, no cabrá duda de que las cosas-útiles que participen en tal hacer y ocuparse serán *las cosas por antonomasia*. A esa cosa por antonomasia —distinta de la cosa en general, *Ding*, que simplemente está ahí— se refiere el concepto de *Zeug*; para que esto no se olvide, lo llamo «cosa-útil». *(N. del T.)*

algo el que *se suspenda toda objetivación contemplativa*, incluso la objetivación de la remisión, esto es, de la posibilidad de empleo en que (se) para el ocuparse. Ese parar(se), es decir, el tener la herramienta en uso precisamente, quiere decir que no se tiene la remisión al modo de un objeto. Y, no obstante, es el entregarse a la ocupación, esto es, el entregarse a las remisiones en cuanto modo específico concreto de llevar a cabo la ocupación, lo que pone en manos del cuidado el trabajo de producción, es decir, aquello a lo que remite la herramienta en su empleabilidad específica. El trato con la herramienta se lleva a cabo, quedando absorbido en la remisión, a partir del tener ya presente aquello a lo que la remisión envía, esto es, el *trabajo* que hay que realizar. Ese trabajo que hay que realizar es lo que ocupa en cuanto tal[120]. Soporta la totalidad de remisiones del trabajo manual en cuanto ocupación. Ese trabajo que hay que realizar, visto de cerca, es en sí mismo un *mundo de trabajo*[121]. Para captar y concebir la función constitutiva específica de la mundanidad del mundo del trabajo en la «realidad» del mundo-en-torno es imprescindible destacar de manera aún más precisa las relaciones de este mundo del trabajo con el mundo-en-torno.

El mundo del trabajo queda caracterizado en el trabajo. Pero el trabajo por su parte halla su modo de ser en el rasgo del «valer para...». El zapato es para llevarlo puesto; la mesa, para usarla; el reloj, para mirar la hora. Una vez más se vuelve a descubrir junto con el propio trabajo el *para-qué* de su posible empleo; esto es, el trabajo es lo que es sólo por ese su posible empleo, y esa empleabilidad específica es lo que a su vez predetermina la manera como se ha de producir o modificarse... de tal modo que distingamos entre un reloj despertador, un cronómetro y demás variantes.

En el caso de talleres artesanales sencillos se llega incluso a remitir cada trabajo a quien va a ser el portador o usuario concreto. Como si dijéramos, se le corta el trabajo a medida. En el caso de determinados objetos de uso hay que producirlos a medida, no se hacen docenas de unidades para el usuario medio. En este tipo de productos no es que falte la remisión, sino que se trata de una remisión absolutamente característica, es decir, posee cierta indeterminación, cierto carácter arbitrario, pero, en cualquier caso, hay siempre una referencia a otros, por indeterminados que sean. Lo que verdaderamente importa en esos casos no son las diferencias concretas que resalten, sino la trama de ser previamente dada en la que ta-

[120] *das Besorgte:* «lo que se hace, lo que ocupa» y, al mismo tiempo, «aquello con que se ocupa, de que se ocupa» el ocuparse. *(N. del T.)*

[121] Estoy empleando indistintamente «mundo de trabajo» y «mundo del trabajo», según convenga, para traducir *Werkwelt. (N. del T.)*

les diferencias resaltan y que caracteriza ese estar presente en la ocupación del trabajo que hay que realizar.

El mundo del trabajo apresenta, junto con el posible empleo del propio trabajo, el mundo en el que viven los usuarios y consumidores, así como a estos mismos. En esta relación se apresenta el *mundo-en-torno propio*, el cual al mismo tiempo se halla inmerso en un *mundo público*; más exactamente: ese mundo público está siempre ya presente en el trabajo que hay que realizar, y el mundo del trabajo comparece en sentido estricto saliendo de él. La frontera entre el mundo-en-torno propio y el mundo-en-torno público puede venir definida mediante diferentes tipos de disponibilidad o de localización. La habitación en la que uno lleva a cabo sus quehaceres puede ser una habitación en la casa de otro; mi mundo-en-torno puede ser de tal tipo que alguna otra persona disponga en cierta medida de él. Mas de entrada no debemos incluir esas diferencias en el análisis, puesto que lo que precisamente hay que ver es lo que de modo peculiar se halla aún indistinto, borroso, en estas relaciones entre el mundo-en-torno propio y el público, y antes de nada solamente esa relación única en que el mundo-en-torno propio más inmediato apresenta el mundo público más amplio, no por momentos, cuando pensamos en ella, sino en un sentido esencial. El mundo público se halla presente ya en el sentido del propio trabajo y del posible empleo que tenga, aun cuando no lo esté de modo consciente.

El mundo del trabajo, no obstante, muestra esencialmente también otras relaciones que son inherentes a su mundanidad. El trabajo, la obra[122] de un artesano, el zapato, es por su propio sentido empleable para algo. Pero el trato con la obra que se da al ocuparse en producirla supone a su vez el empleo de algo con lo que se hace el zapato. No sólo el propio fruto del trabajo, una vez acabado, es empleable para..., sino que él mismo en cuanto producto acabado contiene en sí la remisión de empleabilidad: en cuanto cosa producida se hallan a la vez en él los materiales empleados. La propia obra tiene su modo de ser *dependiente de...*: el zapato, del cuero, del hilo, de los clavos; el cuero, de las pieles preparadas, sacadas de animales criados por otras personas. Al respecto hay que señalar algo peculiar, y es que esas cosas del mundo —los animales—, al desarrollarse y crecer, en realidad se producen a sí mismas. Aquí tenemos por fin la remisión a algo mundano que está siempre ya presente por sí mismo para el trato en la ocupación del producir. No sólo en el propio trabajo, en la propia obra se emplea lo mundano en cuanto algo que ya está ahí, sino

[122] *Werk:* vale tanto por «trabajo», como se ha venido traduciendo hasta aquí, como por «obra». *(N. del T.)*

también en las herramientas de trabajo, como son el martillo, las tenazas, los clavos: acero, hierro, piedra, minerales, madera. Aquí también la remisión va a dar a un ente que en cierto sentido está en última instancia necesitado de producción y justamente por eso es empleable en un sentido enfático —está siempre ya presente— para la ocupación. Así remite el trabajo, la obra, con su remisión al mundo-en-torno público, al mismo tiempo al mundo de la naturaleza; naturaleza entendida aquí en el sentido del mundo de lo que está disponible, en cuanto mundo concreto de los productos naturales.

Pero también el mundo-en-torno público, tal como se apresenta a través de la propia obra, con independencia de en qué consista, propicia por su parte en cierto sentido que comparezca la naturaleza. En esas circunstancias no se toma la naturaleza en cuanto objeto de observación; en todo caso, desde luego, no es ahí la observación el modo de ser específico del trato con las cosas. Esas relaciones de remisión y la copresencia particular de la naturaleza en nuestro mundo-en-torno cotidiano constituyen algo que por lo general permanece encubierto para nosotros. Cuando en nuestras ocupaciones cotidianas nos regimos por el tiempo, miramos al reloj, no nos damos cuenta al hacerlo de que lo que estamos empleando es el tiempo mostrado. Cada día, por medio de la regulación astrónomica oficial del tiempo, se halla orientado por la posición del sol; cada vez que miramos al reloj nos estamos solamente valiendo del estar-ahí-también del sistema cósmico.

β) Caracterización de la función específica de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo del trabajo en el comparecer de las cosas más próximas del mundo-en-torno —carácter específico de realidad de lo a la mano [123]

Dentro del mundo-en-torno tiene el mundo de la ocupación una presencia siempre preferente; aquello en lo que la ocupación queda absorbida, el mundo del trabajo, tiene una función primordial en la ocurrencia (de la comparecencia) del mundo-en-torno general. Mas el mundo al que el ocuparse siempre se *abandona* no se percibe temáticamente, no se piensa, no se tiene en consideración, y precisamente en eso se funda la posibilidad

[123] *Zuhandenes:* la presencia de la cosa-útil la va a concretar Heidegger en ese su carácter de «estar a la mano»; de ahí que *Zuhandenes* sea «lo (que está) a la mano». *(N. del T.)*

de una *realidad originaria*. Su presencia quiere decir *no objetualidad* en cuanto algo aprehendido. En principio queda abierta la cuestión de hasta qué punto en el ocuparse está verdaderamente presente el mundo, y por qué la realidad quiere decir no-objetualidad[124].

Antes de decidir acerca de estas cuestiones tan importantes debemos asegurar todavía mejor el suelo fenoménico para que resulte visible la estructura de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo, es decir, para poder ver cómo el mundo específico de la ocupación, el mundo del trabajo, apresenta el mundo-en-torno próximo y el resto del mundo, tanto el público como el de la naturaleza. La cuestión es la siguiente: ¿en qué se anuncia, dentro del todo del mundo-en-torno, esa peculiar primacía del mundo del trabajo?

Lo que mantenemos es que el mundo en su totalidad comparece a partir del mundo específico de la ocupación, que el mundo no se construye en su mundanidad a partir de las cosas dadas de entrada o de los datos de los sentidos ni mucho menos a partir del estar siempre ya ahí de una —como se suele decir— naturaleza por sí misma subsistente. La mundanidad del mundo se funda, por el contrario, en el mundo del trabajo específico. Se trata, pues, de probar esta proposición en los fenómenos del mundo.

Si observamos esta función de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo del trabajo, la de apresentar el mundo-en-torno inmediato y el más lejano, nos encontramos dos rasgos de realidad que son característicos de la estructura global del mundo-en-torno: el *estar a la mano*, mejor, el carácter de *estar a la mano*[125] —lo que está a la mano, lo disponible inmediatamente—, y lo *que está ahí*, lo que siempre-está-ya-ahí[126].

Hay que subrayar de antemano que lo que aquí distinguimos en el mundo-en-torno en su totalidad —el *mundo-en-torno propio*, el *mundo-entorno público* y el *mundo en cuanto naturaleza*— no son ámbitos que estén situados los unos junto a los otros, sino que se hallan los tres presentes en

[124] *Nichtgegenständlichkeit, Ungegenständlichkeit:* recuerde el lector cómo, para distinguir *Objektivität* y *Gegenständlichkeit*, traducía esta última por «objetualidad», con el significado de «carácter de objeto». *(N. del T.)*

[125] Distingue aquí Heidegger entre *Zuhandensein* y *Zuhandenheit:* si vertemos *zuhanden* por «a la mano», tendríamos respectiva y literalmente «ser, estar a la mano» y el substantivo abstracto del (estar) a la mano, o sea, algo así como «a la manidad». Dada la torpeza de expresión a que llevaría la precisión, llamaré al primero «ser a la mano» y al segundo «estar a la mano», dando por entendido que Heidegger se refiere en todo momento al correspondiente carácter ontológico y no al hecho de que algo esté a la mano. *(N. del T.)*

[126] Aunque sea aquí donde presenta el concepto, ha venido ya apareciendo, y lo he vertido siempre por medio del «estar ahí», *das Vorhandene*, el objeto no de la ocupación sino de la mirada teórica, la cosa —cualquiera— en cuanto objeto de la mirada teórica. *(N. del T.)*

el mundo-en-torno sobre la base de una peculiar *modificación de la presencia*, que aún hemos de ver[127].

Aquello que ocupa —aquello por mor de lo cual se da el ocuparse— lo puesto primordialmente al cuidado propicia que comparezca todo *deque*[128] a lo que va dirigido, los nexos de remisión del servir para..., valer para..., ser empleable; y sólo estas remisiones por su parte, que comparezca aquello que se halla *en* ellas. Lo que con esto, *«poner al cuidado»* y *«hallarse en la remisión»*, se quiere decir es algo que sólo más adelante, partiendo del fenómeno del tiempo, se podrá aclarar.

Si dejamos de lado esa interpretación aberrante, cual es explicar el comparecer del mundo a partir del aprehender, y, al revés, entendemos que éste se funda en aquél, quedará entonces claro que la presencia *[Präsenz]* de aquello que nos ocupa pone de manifiesto en primer lugar lo que la teoría de la aprehensión denomina lo dado de inmediato. Lo auténticamente dado de inmediato no es, una vez más, lo percibido, sino lo presente *[das Anwesende]* en el trato con las cosas del ocuparse, lo que está *a la mano*, lo que se puede alcanzar y coger. Tal presencia *[Anwesenheit]* de lo mundano-en-torno, que llamamos *estar a la mano*, es una *presencia fundada [Präsenz]*. No es algo originario, sino que se funda en la presencia *[Präsenz]* de aquello que se ha puesto al cuidado. Si ya eso que está inmediatamente a la mano en el ocuparse es una presencia fundada, ¡cuánto más no lo será el carácter de realidad, que nos hemos encontrado ya antes y Husserl considera el verdadero estar presente *[Anwesendsein]* del mundo: lo que se llamaba *corporalidad!*

Al analizar la percepción, la representación, la percepción de una imagen, el mentar vacío, explicitábamos el modo de presencia *[Anwesenheit]* de la cosa silla y apuntábamos ya allí cierta diferencia entre la cosa del mundo-en-torno y la cosa natural. Dicha diferencia, que entonces sencillamente introdujimos sin más, podemos aclararla ahora, viendo que la corporalidad no es en absoluto un rasgo primario, sino que se funda en el estar a la mano[129] y en lo inmediatamente disponible que se encuentra dentro del ocuparse. La corporalidad será un rasgo de ocurrencia (de la comparecencia) de las cosas del mundo siempre que el mundo comparezca sólo ante la

[127] El «presente» y la «presencia» que aquí figuran son, respectivamente, *gegenwärtig* y *Präsenz*. *(N. del T.)*

[128] *Darum:* aun cuando no aparece en la frase expresamente, con esta preposiciónse está haciendo referencia al objeto del cuidado —cuidarse de—, de la ocupación —ocuparse de—. (Véase arriba, nota 120. *N. del T.*)

[129] Se trata de *Zuhandenheit:* propiamente «el carácter de estar a la mano». (Véase arriba, nota 125. *N. del T.*)

percepción pura. Será un rasgo de ocurrencia (de la comparecencia) de la realidad siempre que el trato con las cosas niegue al mundo que comparece la posibilidad plena de que ocurra su comparecer —un rasgo específico del mundo-en-torno que sólo se muestra cuando el ocuparse, el estar-siendo-en-el-mundo ocupándose con él, consiste de modo expresamente determinado en quedarse sólo mirando al mundo, excluyendo en cierta manera el mundo primariamente dado y experimentado.

Ahora bien, el estar a la mano es presencia *[Anwesenheit]* de una cosa del mundo-en-torno que se halla inmediatamente disponible, de tal modo que justamente el trato con las cosas se para en las remisiones del servir para... y demás, esto es, en el coger algo, en el disponer algo para poder usarlo. Lo que de ese modo comparece puede uno tomarlo expresamente en consideración, por ejemplo, cuando se piensa en un instrumento, se lo busca y examina, por ver si no será en definitiva, teniendo en cuenta lo que se trata de hacer con él, mejor arreglarse con otro. En ese mirar alrededor buscando, en ese examinar la herramienta, la cosa del mundo-en-torno que ahora está a la mano se halla tematizada en su ser a la mano. Esta tematización, sin embargo, se sostiene por completo y únicamente en el tipo de mirada que dirige el uso genuino de la cosa en el ocuparse —la *circunspección*[130]. Mas al mismo tiempo esa tematización del estar a la mano es el escalón de tránsito a una posible manera autónoma del trato ocupándose con las cosas —*la del cuidado del quedarse sólo mirando a...*; ahora ya sólo se *mira* lo que está a la mano puesto al cuidado. Para que eso sea posible, para que pueda comparecer únicamente en cuanto cosa natural que aparece ahí delante, la cosa de uso del mundo-en-torno debe quedar encubierta en lo que toca justamente a las remisiones específicas que hacen de ella un objeto de uso. Dicho encubrimiento o parcial obturación de la mirada lo lleva a cabo el ocuparse siempre que el estar-siendo-en-el-mundo se modifica, y pasa a ser ahora un quedarse sólo *mirando*, un quedarse sólo mirando, *exponiéndolo, interpretando*[131]. Dicha modificación del estar-siendo-en supone, como quien dice, un intento del *Dasein* por dejar de estar en su mundo-en-torno inmediato. Sólo en ese, digamos, alejarse saliendo del mundo-en-torno se hace accesible la supuesta verdadera realidad de la cosa natural pura. El modo de ocurrencia (de la comparecencia) de la cosa natural que tiene el carácter de la corporalidad, ese imponérsenos característico de la cosa natural con que se nos muestran las cosas del mun-

[130] *Umsicht:* «prudencia, cuidado, precaución» y, a la vez, «mirada en torno». En ese sentido «circunspección», no en el de «reserva y gravedad». *(N. del T.)*
[131] *auslegend:* véase arriba, nota 62. *(N. del T.)*

do cuando meramente son objeto de la percepción, ese carácter de la corporalidad tiene su fundamento en una específica *desmundanización del mundo-en-torno*. La naturaleza en cuanto objeto de las ciencias naturales sólo viene a *descubrirse* en absoluto gracias a dicha desmundanización, mas la realidad del mundo-en-torno no es corporalidad disminuida, naturaleza degradada.

Contra este análisis de lo fundado del sentido de la corporalidad —fundada en el estar a la mano; y éste, en el no saltar a la vista de las relaciones de la remisión; y éste, en la presencia *[Präsenz]* inmediata de aquello que nos ocupa— habrá quien objete que uno, sin embargo, puede hacer que comparezca en cualquier momento y de modo directo una cosa pura en su mera corporalidad. No es para nada necesario pasar primero por la realización de otra ocupación que no consista en observar; es decir, no es en absoluto necesario que exista esa trama de fundamentación. Esta objeción de que la corporalidad, puesto que no exige el paso por todos y cada uno de los niveles individuales de la fundamentación, no es un fenómeno fundado no constituye objeción alguna, sino, más bien, la confirmación imparcial del hecho fenoménico que nos servía de base para afirmar que la corporalidad tiene carácter fundado. Para poder verlo, hay que tener en cuenta que lo que decide acerca de qué sea inherente o no a la subsistencia fenoménica de una estructura de ser no es lo que de expreso y consciente tengan las maneras de ser y sus fundamentaciones. Del hecho de que en la realización de un modo de ser yo no sea consciente de su trama de fundamentación concreta no se sigue que esa trama de fundamentación no sea constitutiva del correspondiente modo de ser. Lo decisivo no es lo que de expreso y consciente tengan los modos de ser; más bien, esa falta de conciencia de que se está participando en los diversos niveles de fundamentación, esa falta de expresión del estar atravesándolos, son precisamente características del estar-siendo-en-el-mundo que es el ocuparse, por cuanto éste se caracteriza —ya lo veíamos— por ser un *quedarse absorbido* en el mundo, arrastrado por éste. ¿Cómo es que se puede, entonces, hacer que comparezca una cosa del mundo pura en su corporalidad? Únicamente porque junto con el propiciar su comparecer está ya el mundo aquí, presente *[da]*, porque el propiciar su comparecer no es más que una manera determinada de mi estar-siendo-en-el-mundo, y porque mundo no significa otra cosa que lo que está siempre ya presente *[Anwesende]* para lo que está siendo en él. Si puedo ver una cosa natural en su corporalidad, es precisamente sólo sobre el fundamento de ese estar-siendo-en-el-mundo. *Puedo*, es decir, dispongo de la *posibilidad*, y esa posibilidad no es sino —exactamente— la constitución básica de mi *Dasein*, de

mi yo —el que puede— [132], a saber, la de que estoy siendo en el mundo. Es de todo punto inimaginable cómo iba a poder comparecer algo —una cosa natural— en su pura corporalidad si no surgiera de la *ya-presencia del mundo*. Para que algo así sucediera tendría que mostrarse junto con el comparecer de esa cosa no sólo la propia cosa en su presencia, sino que, además, antes de nada tendría que surgir lo que se dice la presencia. Mas por qué la presencia no surge para el *Dasein*, sino que se da ya con el estar siendo en su mundo del *Dasein*, eso es algo que sólo lo entendemos si tomamos en consideración el *tiempo*, a partir del hecho de que *el propio Dasein* —como más adelante veremos— *sea tiempo*.

En cualquier momento puedo yo percibir de modo directo una cosa natural en su corporalidad, es decir, sin atravesar previamente todos los niveles de fundamentación, puesto que es inherente al sentido del estar-siendo-en-el-mundo justamente el estar en todo momento y de modo primordial en esos niveles fundantes. No hace falta que los atraviese, porque el *Dasein*, que funda la percepción, no es sino el modo de ser de los propios niveles fundantes, el quedar absorbido —ocupándose con él— en el mundo. Como la propia corporalidad se funda en lo inmediatamente dado del mundo-en-torno, eso quiere decir que el mundo (o, más exactamente, la mundanidad del mundo) se basa en la presencia *[Vorfindlichkeit]* primaria de aquello que está puesto al cuidado, en el específico estar a la mano del mundo del trabajo. El que las cosas del mundo-en-torno no salten a la vista de la percepción con esa corporalidad ciertamente distinguida se halla íntimamente ligado al hecho de que el modo de su presencia *[Anwesenheit]* —el estar a la mano— se funda en las remisiones, y éstas, en la presencia *[Präsenz]* primaria de aquello que nos ocupa. Dicha *fundamentación* nos permite entender un rasgo fenoménico básico de la mundanidad del mundo-en-torno: *la presencia cuyo modo es la de lo que no llama la atención* [133], su presencia precisamente sobre la base del no-haber-sido-todavía-aprehendido y, sin embargo, haber-descubierto —propiciar que comparezca— que es precisamente lo primordial.

Partiendo de ahí se llega a entender el sentido de una expresión muy usual, a saber, la del *«en-sí» del ser* del mundo. Se suele señalar que el mundo no es que llegue a ser gracias al sujeto, sino que, por el contrario, es *«en sí»*. Y la verdad es que, a pesar de lo frecuente del uso de tal expresión, *«en-sí»*, nunca se aclara nada acerca de su sentido. Parece pensarse que la evi-

[132] *der ich kann:* se trata de una frase hecha, con que en ocasiones uno confirma y destaca su posición de poder —«yo, el que puede», «yo soy el que puede». *(N. del T.)*
[133] *die Anwesenheit im Wie der Unauffälligkeit:* literalmente, «la presencia en el cómo del no llamar la atención». *(N. del T.)*

dencia de ese rasgo del mundo-en-torno en nuestra experiencia implica ya la evidencia conceptual. Y, sin embargo, lo que *ónticamente* se experimenta de un modo evidentemente claro *ontológicamente* no tiene por qué ser para nada claro. Justamente lo contrario es lo que sucede aquí y en casos parecidos. Si no se explica cómo se utiliza la expresión, en términos ontológicos con el «en-sí» no se está diciendo nada en absoluto. Y como la presencia *[Anwesenheit]* específica del mundo-en-torno siempre está centrada en aquello que nos ocupa, en el mundo del trabajo específico, todo lo ente mundano y justamente lo real más inmediato está tomado «en-sí» por esa presencia que es primordial y, en su primordialidad, no-objetual. *«En-sí» quiere decir fundamentación, por lo que hace a la ocurrencia (de la comparecencia), de ese estar a la mano de una trama de remisiones —fundamentación en la presencia [Präsenz] de aquello que nos ocupa.* El sentido fenoménico del «en-sí», no obstante, se pondrá plenamente de manifiesto en lo relativo a su estructura una vez que hayamos aclarado esa presencia *[Präsenz]* de aquello que nos ocupa y hayamos entendido en qué consiste su primordialidad. Al mismo tiempo se podrá comprender en qué sentido la no-objetualidad es elemento constituyente de la realidad y cómo es eso posible. La no-objetualidad del mundo inmediato no es nada negativo, sino un rasgo fenoménico positivo en la presencia *[Präsenz]* del mundo-en-torno.

γ) La función específica de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo del trabajo que propicia el comparecer de lo que siempre ya está ahí —lo que está ahí [134]

Lo que ahora queda por aclarar es el mundo-en-torno en lo relativo precisamente a su *no objetualidad*, cuyo carácter específicamente constituyente justo se anuncia en la segunda orientación en que el mundo del trabajo se apresenta. Sólo cuando pongamos al descubierto esta segunda función de apresentación [135] del mundo del trabajo tendremos completa en su composición la estructura del mundo-en-torno.

Dentro del mundo-en-torno, *no-objetual* en un sentido particular es lo que llamamos el mundo-en-torno público y el *mundo de la naturaleza* en sentido amplio. Veíamos ya antes cómo el mundo del trabajo contiene en sí remisiones al mundo-en-torno público y al mundo de la naturaleza, por

[134] *das Vorhandene:* véase arriba, nota 126. *(N. del T.)*
[135] *Appräsentationsfunktion:* se está traduciendo *appräsentieren* por «apresentar». (Véase arriba, nota 115. *N. del T.*)

cuanto el trabajo en sí mismo, entre sus componentes, emplea determinados nexos de ser. En el mundo-en-torno público la naturaleza está en todo momento presente para nosotros, si bien en el sentido del mundo con que nos ocupamos. Caminos, puentes, barandillas, señales y demás instalaciones son maneras como nos ocupamos con el mundo de la naturaleza y de la tierra. Al cubrir un andén se está teniendo en cuenta el clima, el mal tiempo; con la iluminación pública, con una simple farola callejera es la oscuridad, es decir, el cambio concreto de la luz solar, su desaparición, lo que se tiene en cuenta. Como antes indicaba, en los relojes públicos se tiene constantemente en cuenta una conjunción determinada del sistema cósmico, la «posición del Sol» con respecto a la Tierra. En todo ello hay algo que está presente, que se tiene en cuenta por su carácter perjudicial, por ser algo que amenaza, que estorba, que importuna, se opone. Ahora bien, ese tener en cuenta la naturaleza no se da sólo en el sentido de protegerse de ella, sino también en el de aprovecharla, emplearla, que sirva de vía o de medio para el comercio, el tráfico (marítimo, aéreo), o de tierra que ofrece sustento y posición, suelo y fundamento para construir una casa... El suelo puede ser campo de cultivo; el bosque, refugio de los animales que cazamos, de los que nos sirven para tiro o monta, de los domésticos. Todo esto no se toma en ninguno de los posibles sentidos de objetividad de la naturaleza, sino siempre por su comparecencia en la ocupación con el mundo-en-torno. Así pues, particularmente en el mundo-en-torno público, hay remisiones constitutivas que remiten a *algo que siempre ya está ahí*, enseñándolo y descubriéndolo en cuanto lo que está ahí, en todo momento disponible sin que sea nada que se maneje expresamente en la ocupación ni que esté cortado a la medida de un *Dasein* individual y determinado, sino que cualquiera lo utiliza, y de la misma manera que cualquier otro (aquello de lo que en el mismo sentido dispone *«uno»*), lo que ya está ahí para *«uno»* cualquiera [136]. Eso *ya-presente [Schon-Anwesende]* es lo ente del mundo-en-torno que aquí, en contraposición a lo que está a la mano, denominamos *lo que está ahí.*

Se dirá acaso que justo eso que está ahí —la *naturaleza del mundo-en-torno*— es lo más real, la verdadera realidad del mundo, sin lo cual —sin eso más real, a saber, la naturaleza— ni la tierra ni el suelo ni nada terrestre ni térreo ni terrenal podría existir, probablemente ni siquiera el propio *Dasein.* El que el mundo del trabajo contenga en sí remisiones a lo ente es lo que a la postre nos hace ver que ese mundo del trabajo, eso que nos ocupa, no es en absoluto lo ente primordial. Mas como las propias remisiones

[136] Lo que en ambos casos llamo aquí *uno* corresponde en el original a *«man»* y *«einen»*. *(N. del T.)*

halladas en el análisis del mundo del trabajo nos llevan al final a reconocer y a caracterizar como estrato fundamental de lo real el mundo (de la) naturaleza [137], vemos que la presencia *[Präsenz]* mundana verdaderamente primordial no es lo puesto al cuidado en toda ocupación, sino la realidad de la naturaleza. Y esta conclusión, a lo que parece, no hay manera de eludirla. Mas ¿qué quiere decir que el mundo (de la) naturaleza es, según el análisis, lo más real? En sentido literal, desde luego, simplemente esto: que es aquel ente en el mundo que satisface de manera eminente el sentido de realidad, esto es, de mundanidad. Ahora bien, lo que eso no quiere decir es que ese sentido de mundanidad que satisface el mundo (de la) naturaleza, entendido en cuanto lo que siempre ya está ahí, haya que sacarlo del mundo (de la) naturaleza y tenga que ser la objetividad de la naturaleza. Puesto que la naturaleza es aquello que comparece en el ocuparse y que nos viene dado en las propias cosas del mundo-en-torno y en el mundo-en-torno, *no* puede extraerse el sentido de la mundanidad de la mera naturaleza. Las remisiones del mundo-en-torno, en las cuales está primariamente presente *[anwesend]* la naturaleza en el mundo, nos vienen a señalar justamente lo contrario: que *la realidad de la naturaleza hay que entenderla sólo a partir de la mundanidad.* Las relaciones de dependencia que existen entre los entes mundanos no coinciden con las relaciones de fundamentación que se dan en el ser.

Nos encontramos aquí de nuevo con la misma confusión que antes, a la hora de definir el «en-sí» y de expresar las relaciones de fundamentación. Lo ente que está en relación y las propias relaciones ónticas no son lo mismo que las relaciones de fundamentación que se dan en el ser. Lo único que de momento se puede decir es que también el estar ahí de la naturaleza entendida en cuanto mundo-en-torno, es decir, tal como se experimenta de modo tácito y natural, justamente esa presencia *[Anwesenheit]*, por su propio sentido, se descubre y está aquí *[da ist]* antes de nada a partir del mundo del ocuparse y dentro de él. El mundo del trabajo apresenta tanto lo que siempre ya está ahí como también lo que está inmediatamente a la mano para la ocupación ocasional. Así se comprende que el análisis de la mundanidad del mundo se concentre cada vez más en esa *presencia [Präsenz] característica de aquello que nos ocupa*, y que, en la medida en que logre explicar esa presencia, será posible entender fenomenológicamente la estructura de la mundanidad en cuanto totalidad.

137 *Welt-Natur:* «mundo (que es la) naturaleza» o «mundo (entendido en cuanto) naturaleza». *(N. del T.)*

c) Definición de la estructura básica de la mundanidad: la significatividad

La fundamentación de lo que está a la mano en la presencia inmediata, así como de lo que siempre ya está ahí presente *[anwesend]*; mejor dicho, la fundamentación de esos caracteres de ser, el estar a la mano y el estar ahí, en la presencia *[Präsenz]* de aquello que nos ocupa nos ha procurado una primera visión de la estructura de ocurrencia (de la comparecencia) de la mundanidad. Y en ella se nos ha mostrado la peculiar primacía de la función de ocurrencia (de la comparecencia) que la presencia de aquello que nos ocupa conlleva. Si gracias a eso hemos expuesto ya algunos rasgos fundamentales, la interpretación fenomenológica de esa presencia debe llevarnos a entender de modo más diáfano la categoría de la mundanidad. Se comprenderá entonces la función constitutiva de la *familiaridad*[138], que, como señalábamos expresamente, es un factor de la mundanidad. Dicho elemento lo veremos más adelante, cuando caractericemos de modo más preciso la presencia de aquello que nos ocupa, es decir, cuando caractericemos más exactamente en particular el mundo del trabajo. Ahora nos queda todavía por aclarar, en el análisis de la estructura de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo-en-torno, una cuestión fundamental relativa al fenómeno que al principio de dicho análisis, y sin mayor definición, simplemente introducíamos. Decíamos en concreto que las cosas del mundo-en-torno comparecen entre remisiones, con el carácter de «lo que sirve para», «lo que se emplea para», «lo que vale para», etc.; que la mundanidad está constituida por remisiones, y que estas remisiones consistirían en tramas, totalidades de remisiones que en última instancia remiten a la presencia *[Präsenz]* del mundo del trabajo. *No son cosas, sino remisiones* las que tienen la función primordial en la estructura de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo; *no* son *substancias, sino funciones* —por expresar las cosas con una formulación de la Escuela de Marburgo.

α) La interpretación errónea del fenómeno de la remisión en cuanto substancia y función

De hecho podría explicitarse el análisis realizado de la estructura del mundo-en-torno siguiendo la orientación de esa teoría del conocimiento de la Escuela de Marburgo, pero lo cierto es que con ello la comprensión del fe-

[138] *Vertrautheit:* véase arriba, nota 24. *(N. del T.)*

nómeno quedaría pervertida. En efecto, con la contraposición de los *conceptos de substancia y función*, en la cual la teoría del conocimiento de la Escuela de Marburgo hace especial hincapié, se ha visto sin duda alguna algo importante, pero, y en primer lugar, sólo en el cuestionamiento acerca de la objetividad de la naturaleza, entendida en cuanto objeto de las ciencias naturales matemáticas. Precisamente en ese contexto vino a descubrirse dicha oposición, es decir, dentro de la orientación que pretende caracterizar de modo específico la objetividad del mundo entendido en cuanto naturaleza por medio de la definición de relaciones espaciotemporales expresadas en funciones matemáticas. En consecuencia, la verdadera realidad de la naturaleza quedaría constituida por dichas relaciones funcionales, como, por ejemplo, las que expresan un conjunto de ecuaciones diferenciales de la física matemática. Con esas relaciones funcionales, consideradas el conocimiento válido, se estaría dando la objetividad de la naturaleza y, por ende, el ser de la naturaleza; por eso en la constitución del mundo se confiere al concepto de función, en el sentido matemático más amplio, una prioridad primordial frente al de substancia. Esta distinción se ha obtenido en ese contexto exclusivamente del conocimiento científico de la naturaleza.

Pero, en segundo lugar, queda sin aclarar lo que acompaña a la citada restricción a un nivel derivado de realidad, esto es, la propia contraposición substancia-función. Ni se entiende la estructura y la génesis de substancia ni se deriva la propia génesis fenoménica de función de ningún fenómeno originario. Simplemente se pone la función en cuanto dada con el propio pensar y con el proceso del pensamiento.

β) Sentido de la estructura de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo: la significatividad

Si queremos avanzar en la explicación de los nexos de remisiones pertenecientes a la estructura de la mundanidad del mundo-en-torno en la medida en que nos lo permita el actual estado de la reflexión, lo que obviamente hay que caracterizar más a fondo es el fenómeno de la remisión. El rótulo *«remisión»* designa un concepto formal, es decir, nos da en cada caso diferentes sentidos desformalizados de remisión. La remisión que tenemos a la vista en cuanto elemento de la estructura de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo la vamos a denominar ahora, con mayor precisión, *«significar»*. A esa estructura de ocurrencia (de la comparecencia) así caracterizada en sus remisiones en cuanto significar la llamamos *«significatividad»*.

Indicando formalmente la *significatividad* por medio de la *remisión* evitamos un malentendido que suele colarse con facilidad en esta expresión, como si con ella lo que se quisiera decir es que las cosas del mundo-en-torno cuyo ser se entiende que radica en la significatividad fueran no sólo cosas naturales, sino que, además, tuvieran significación, esto es, cierto valor e importancia [139]. En el lenguaje coloquial es cierto que con *«bedeuten»* y *«Bedeutsamkeit»* se da a entender algo así, y probablemente algo de eso resuene también en el uso técnico del término. En cualquier caso, la cuestión es si con esa interpretación de cosicidad natural provista de predicados de valor se atina en el fenómeno mentado o, por el contrario, con ella éste queda enmascarado. La cuestión es si eso que se denomina valor es un fenómeno originario o si no es, probablemente, algo que una vez más sólo se deriva del presupuesto de esa ontología que llamamos ontología específicamente natural, esto es, la asunción previa de que las cosas son en principio cosas naturales y luego tienen algo así como un valor —valor, por lo tanto, tomado ontológicamente en su referencia específica a la cosicidad natural. Cuando de antemano se empieza por poner el ser en la naturaleza, quizá luego sea inevitable considerar los valores en cuanto valores.

Significatividad, en el sentido en que vamos a utilizar aquí el rótulo, no quiere decir de entrada nada que tenga que ver con significación en cuanto valor e importancia. Significación, en otro sentido, vale por el *significado de una palabra*, significado en cuanto algo que se puede articular en palabras. Este sentido de significación también está en cierta manera relacionado con lo que denominamos significatividad, y ciertamente de modo mucho más verdadero que la primera acepción, la de significación y significatividad en el sentido de valor. Ya el solo hecho de que sea necesario hacer estas precisiones, como las que estamos realizando aquí en términos absolutamente formales, apunta a cierta dificultad en la elección de la expresión adecuada para el fenómeno complejo que pretendemos designar con significatividad. Y he de confesar francamente que, si bien dicha expresión no es, desde luego, la mejor, no he encontrado en años ninguna otra, ni mucho menos la que logre dar expresión al nexo esencial del fenómeno con lo que llamamos significación en el sentido lingüístico, pues el fenómeno justamente se halla en relación íntima con la significación lingüística, con el discurso [140]. Este nexo entre *discurso y mundo* probablemente resulte todavía bastante oscuro.

[139] En castellano, con ser posible, no sería tan normal la confusión; de ahí el que a continuación me refiera a los términos alemanes que se pretende aclarar. *(N. del T.)*
[140] «Discurso» es *Rede*. (Véase cap. IV de esta parte, nota 42. *N. del T.*)

El rótulo de remisión indica de manera formal una estructura que se traduce en diferentes fenómenos. El signo es un tipo de remisión, el símbolo, el síntoma, la huella, el documento, el testimonio, la expresión, el residuo. No podemos analizar aquí individualmente dichos fenómenos de remisión, no sólo porque exigirían un estudio extenso y detallado, sino porque, si el análisis ha de conservar su orientación unitaria, carecemos del suelo para hacerlo, el suelo que precisamente pretende alcanzar el *Dasein* con la interpretación del mundo y del estar-siendo-en.

Si se quiere entender la realidad de lo real y no simplemente contar historias acerca de lo real, hay que atender a la estructura del ser y no a, diríamos, las relaciones de fundamentación de los entes entre sí. Así orientada la cuestión, tiene su sentido y razón el decir que el propio *Dasein* y en definitiva las cosas entes que llamamos hombres son posibles en su ser sólo gracias a que hay un mundo. Ciertamente, bien mirado, subyace aquí un nexo difícil del que sólo al final de nuestras consideraciones podremos hablar, a saber, el de aquí el *Dasein* resulta ser un ente que *está siendo en su mundo y al mismo tiempo sobre la base del mundo en el cual está siendo.* Hay aquí un *enganche* peculiar *entre el ser del mundo y el ser del Dasein*, un enganche, con todo, que sólo puede llegar a hacerse entendible una vez que se haya aclarado en sus estructuras básicas lo que está enganchado —el propio *Dasein* con su mundo.

Cuando decimos que la estructura básica de la mundanidad, el ser de lo ente que llamamos mundo, reside en la significatividad, lo que de ese modo se expresa es que la estructura, como hasta ahora la habíamos denominado, las remisiones y los nexos de remisiones son en el fondo *nexos de significaciones*. En lo que sigue vamos a referirnos solamente a lo que sea imprescindible para caracterizar estos fenómenos y en la medida en que contribuya a aclarar el asunto de la significatividad. En la fenomenología una y otra vez se ha sentido de manera especial la urgencia de poner en claro de una vez por todas ese conjunto de fenómenos que por lo general se reúnen bajo el rótulo de «signos», pero la cosa se quedó en intentos. Algo nos ofrecen las *Logische Untersuchungen* de Husserl, en cuyo segundo tomo la primera investigación trata sobre los signos en el marco de la distinción entre el fenómeno del significado de una palabra y el fenómeno universal (como dice él) del signo [141]. Por lo demás, se ve que el alcance universal de tales fenómenos como el signo y el símbolo invita a que fácilmente se los emplee como hilo conductor de una interpretación del todo de lo ente, del

[141] En las *Investigaciones lógicas*, la versión castellana de J. Gaos, editada en Alianza, figura esa primera investigación, titulada «Expresión y significación», en el primer volumen. *(N. del T.)*

mundo en su totalidad. Nada menos que el propio Leibniz intentó formular, con su *characteristica universalis*, una sistemática del todo de lo ente valiéndose para ello del fenómeno del signo. Recientemente Spengler, siguiendo las sugerencias de Lamprecht, ha desarrollado la idea del símbolo para aplicarla a la historia de la filosofía y la metafísica, sin ofrecer, no obstante, ninguna explicación verdaderamente científica de ese grupo de fenómenos así denominados. Por último, Cassirer, en su escrito *Philosophie der symbolischen Formen*[142], trata de interpretar los diversos ámbitos de la vida, como son el lenguaje, el conocimiento, la religión, el mito, desde la perspectiva general de considerarlos fenómenos de expresión del espíritu. Al mismo tiempo pretendía extender la *crítica de la razón* que Kant hiciera a una *crítica de la cultura*. También aquí se toma como hilo conductor el fenómeno de la expresión, el símbolo en sentido amplio, para a partir de él interpretar todos los fenómenos del espíritu y de lo ente. La universal empleabilidad de dichos hilos conductores puramente formales, como son «forma» *[Gestalt]*, «signo», «símbolo», suele hacer olvidar fácilmente la cuestión de la originariedad o no originariedad de la interpretación así lograda. Lo que en el caso de fenómenos estéticos puede ser un punto de partida adecuado en otros fenómenos puede dar lugar a lo contrario de lo que sería una interpretación y una explicación. Desde luego, sale aquí a la luz un aspecto peculiar, determinante en la evolución de las ciencias del espíritu, y es que frente a esos ensayos, que en el fondo son siempre violentos, el objeto, lo espiritual, que es lo que se maneja, se resiste menos que en el caso de las ciencias naturales, en que la naturaleza, ante un trato equivocado, inmediatamente se venga. En el ámbito de lo espiritual, por razón justamente de nuestra falta de relación específica con ello, se hallan los objetos y los fenómenos más expuestos a una interpretación errónea, tanto más cuanto que la interpretación errónea es ella misma un producto espiritual, entendible y empleable, que por eso puede pasar a ocupar el lugar de lo que había que entender, de tal manera que las ciencias de lo espiritual pueden seguir manteniendo durante largo tiempo una supuesta relación con ello. Unido a esta peculiar falta de relación se encuentra el hecho de que este mundo de objetos resulte en apariencia tan fácil de entender y de caracterizar para cualquiera y con cualesquiera medios, de que en el ámbito de dichos objetos rija una peculiar falta de exigencia en lo relativo a una conceptualidad adecuada, sin la cual, por ejemplo, las ciencias naturales jamás habrían avanzado un ápice. Es palmario que tales intentos de interpretación

[142] E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923. (Existe versión castellana: *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE. N. del T.)

como los citados, guiados por uno de esos fenómenos universales con los que se pretende hacer todo —pues, al fin y al cabo, todo se interpreta como signo—, constituyen un gran peligro en la evolución de las ciencias del espíritu.

γ) El nexo o las relaciones que hay entre los fenómenos de significatividad, signo, remisión y relación [143]

Antes de tratar de dar un primera explicación de la estructura básica de la mundanidad, interpretando el fenómeno de la significatividad, hay que recordar que este fenómeno sólo llegará a entenderse plenamente a partir de la interpretación satisfactoria del fenómeno básico del cual ahora se ha distinguido con el fin de investigarlo temáticamente —el *estar-siendo-en-el-mundo* en cuanto estructura básica del *Dasein*. Sólo la explicación progresiva de esta estructura de ser del estar-siendo-en-el-mundo garantiza que se pueda entender la significatividad. En el actual nivel del análisis, más que observar e intentar captar las propias estructuras del fenómeno de la significatividad, lo que conviene es deslindarlo de otros fenómenos semejantes. Estos fenómenos semejantes —*remisión, signo, relación*— remiten a la significatividad, que resulta ser la raíz de su génesis fenoménica.

De entrada se pueden indicar formalmente el nexo o las relaciones que hay entre los fenómenos de significatividad, signo, remisión y relación mediante las siguientes proposiciones, las cuales ciertamente sólo dicen algo si brotan de la explicación de los propios fenómenos y como tales se entienden, mas no tomadas en cuanto meras fórmulas. Así pues, se puede decir que toda remisión es una relación, pero no toda relación es una remisión. Todo signo, mejor dicho: toda «señalización» [144] es una remisón óntica, pero no toda remisión es un signo. Más: todo signo *significa*, lo que aquí quiere decir que tiene el modo de ser de la significatividad. La significación, sin embargo, no es jamás signo. *Relación es el rasgo formal más general* de los fenómenos mencionados. Signo, remisión, significación son todos ellos relaciones; mas, justamente por eso, por ser formalmente lo más

[143] El original dice en primer lugar *Zusammenhang* y, en último, *Beziehung*. Es, por lo tanto, este último el que quiere decir «relación» en sentido estricto. *Zusammenhang* es «la trama, el conjunto de conexiones o relaciones» —uno de los vocablos más equívocos a la hora de verterlo al castellano; así pues, «nexo o relaciones». *(N. del T.)*

[144] *«Zeigung»:* sería el substantivo correspondiente a *zeigen*, «señalar, mostrar...», etc. Además de la semejanza fonética con *Zeichen*, «signo», parece haber también una raíz etimológica común. (Véase *Duden. Das Herkunfstwörterbuch. N. del T.*)

general, *no* es el fenómeno de la relación lo que diríamos el origen de tales fenómenos, aquello a partir de lo cual se pueden entender en cada caso las relaciones [145] de construcción de sus estructuras ocasionales.

Para explicar el sentido de significatividad vamos a caracterizar brevemente lo que sean *signo* y *señalar*. Al efecto elegiremos un ejemplo, que luego, con ciertas modificaciones, nos volveremos a encontrar, a la hora de hablar del fenómeno del lugar y la dirección.

Los signos comparecen ante nosotros en el mundo-en-torno; los signos son cosas del mundo-en-torno. Los automóviles tienen últimamente una flecha roja que se puede girar; la posición de esa flecha nos indica en un cruce de calles la dirección que el coche va a seguir. De esa manera se logra que los demás coches se mantengan fuera del camino. La flecha es un signo y señala la dirección por medio de su posición. De la posición de la flecha se ocupa el conductor; es, por lo tanto, una cosa del mundo-en-torno que constantemente se utiliza en la conducción, que está a la mano. Antes era la propia mano del conductor la que realizaba esa función, alargándola en cada caso hacia un lado u otro del coche.

La flecha comparece, pues, con carácter de remisión, como cualquier cosa del mundo-en-torno; está presente *[anwesend]* en ese «para...» específico del mundo-en-torno, en un servir para... concreto —para señalar. Esa estructura de remisión, el «para señalar», ese concreto servir para... en el modo del estar a la mano en cuanto estructura de la presencia *[Anwesenheit]* del signo, en cuanto objeto de uso, esto es, en cuanto «señalador o indicador», esa estructura del «para señalar» no es, desde luego, el propio señalar. Esa remisión del «para...» en cuanto modo del estar a la mano, de la presencia *[Anwesenheit]*, no debe confundirse con el señalar, sino que ese *señalar óntico se funda en la estructura de la remisión*. La remisión específica del servir «para señalar» es constitutiva del posible estar a la mano en el mundo-en-torno de la flecha. No es el propio señalar, sino que, por el contrario, este último es aquello a lo que remite la remisión, *en* la cual remisión la flecha comparece en cuanto signo y señal. Así como un martillo es *para* martillear, así el signo es *para* señalar, mas esa remisión del servir para... en la estructura de la cosa del mundo-en-torno martillo no lo convierte en algo para señalar. En el uso del martillo el ocuparse queda absorbido en este «para...», «para martillear»; de manera semejante, el uso del signo en su correspondiente servir para... señalar con él.

Mas, sin embargo, en el uso del signo aquello que nos ocupa ahora es precisamente el señalar, mejor dicho: el ser señal, el que se señale o indique

[145] *Verhältnisse:* digamos, «proporciones». *(N. del T.)*

la dirección que se va a seguir. El signo precisa la dirección que se va a seguir. En sentido estricto, el percibir el signo, el tomar como signo algo que comparece no es identificarlo (como en el caso de la flecha no es identificar la dirección), sino que al percibir ese signo cuando comparece ante mí en el mundo-en-torno infiero del señalar del signo *mi* actuación para la ocasión. Del signo infiero la manera como andar, como debo seguir mi propio camino. El signo no me transmite en principio conocimiento alguno, sino que me da una indicación, una *instrucción*. La cosa-signo del mundo-en-torno flecha se halla en una trama de remisión del mundo-en-torno y *apresenta, hace presente [macht gegenwärtig] el mundo-en-torno*, aquí en particular la constelación local del momento próximo. Ese signo al mismo tiempo *preseñala*, [es decir] *hace ver*[146] algo que está ahí en el mundo-en-torno, el camino y los lugares por los que va a pasar el coche, una constelación determinada que determina y modifica mi propio, y el de cualquier otro, estar siendo en el mundo, puesto que éste está orientado localmente. La flecha apresenta de ese modo el mundo-en-torno para el habérselas[147], ocupándose, con él; en este caso, para el andar en sentido estricto.

Por lo tanto, con el uso de signos, con el empleo de la flecha, y con el correspondiente tomar por signo por parte de quien entiende el signo *se pone expresamente en el cuidado una apresentación particular del mundo-en-torno*. Este ocuparse expreso con el comparecer del mundo-en-torno no apunta a obtener conocimiento, sino al estar-siendo-en-el-mundo, a un estar-siendo-en-el-mundo que en principio no es un conocer temático. Este estar-siendo-en-el-mundo ocupándose, y no la tendencia a un conocer aislado, es lo que *instituye los signos*, simplemente porque el mundo comparece de modo tácito en remisiones. Como el mundo está presente *[anwesend]*, descubierto en cuanto el en-qué *[Worin]* del *Dasein*, y la mundanidad tiene esa estructura de remisiones, la cual es entendible, las cosas-signos del mundo-en-torno están ahí y a la mano. Los signos, en cuanto cosas que están a la mano en el mundo-en-torno, son siempre *instituidos;* lo que hay que tener en cuenta aquí es el sentido correcto de la institución de signos. Al respecto cabe distinguir: 1) el mero *tomar por signo*, y 2) la *producción de la cosa-signo*.

Así, el viento sur puede ser signo de lluvia. Más exactamente, es un indicio [= un presigno][148], y en principio y verdaderamente indicio [= pre-

[146] *vorzeigt:* significa «hacer ver», pero literalmente es «preseñalar», *vorzeigen. (N. del T.)*
[147] *Umgehen:* «habérselas, tratar con» el mundo; literalmente es un «andar dando vueltas» en el mundo, de donde la precisión siguiente. *(N. del T.)*
[148] *Vorzeichen:* propiamente, «indicio, señal»; literalmente, «presigno», *Vorzeichen. (N. del T.)*

signo] dirigido al ocuparse cotidiano, en el cual comparece y por el cual es descubierto, siempre que dicho ocuparse se oriente por el tiempo (cultivo de la tierra, la cosecha o una expedición militar). Ni el viento sur ni la lluvia, ni el que se presenten juntos o el que estén ahí en el mundo, entendidos en cuanto procesos naturales, ninguno de esos entes ha sido precisamente instituido, esto es, producido, sino que en cualquier caso es algo que siempre ya está ahí por sí mismo. Cierto es, no obstante, que el ser-signo del viento sur está instituido sobre un tomarlo por signo. Ese instituir tomando por signo se lleva a cabo teniendo en consideración el tiempo que hace, lo que a su vez se funda en aquello que nos ocupa, en el negocio cotidiano, en el trabajo cotidiano del propio campesino; más exactamente, el descubrimiento primario del viento sur es anterior a cualquier elaboración meteorológica. El tomar por signo se funda en lo que nos ocupa. Se erraría el sentido de ese tomar por signo si se dijera que «en sí», «objetivamente», el viento sur no es signo de nada, que sólo «subjetivamente» se lo concibe de esa manera. Se estaría pasando por alto que ese tomar por signo —el viento sur en cuanto signo— tiene tan poco de subjetivo que el único sentido de eso que parece ser una mera concepción subjetiva es precisamente poner al descubierto, propiciar que comparezca, hacer accesible lo objetivo, es decir, el mundo-en-torno, la cosa-útil en su carácter de estar a la mano, en su naturaleza. Interpretando el signo en cuanto mera concepción o construcción subjetiva se pierde el sentido verdadero del tomar por signo, el cual justamente consiste en apresentar de modo más verdadero el mundo en una dirección concreta, en ponerlo al descubierto de modo más penetrante y eficaz, y no en concebirlo subjetivamente en el sentido que sea. Esa interpretación tan corriente del signo proviene una vez más sólo de la oculta naturalización de la objetualidad misma. El prejuicio que en todo momento está ahí presente es: de entrada lo que es siempre objetivo es la naturaleza; lo que se salga de ahí lo habrá puesto el sujeto —y así siguen las cosas.

El segundo tipo de institución de signos es la *producción expresa de cosas-signo*. No se trata ahora de que se tome algo que está ahí como signo, sino de que lo que ha de ser signo y ha de usarse como signo hay que producirlo. Signos tales son las flechas, las veletas, el globo negro del servicio meteorológico de navegación, los brazos del semáforo, las señales de tráfico, etc. En el primer tipo de institución del signo, como quien dice, se encontraba el signo; mejor dicho: *el signo se funda en un determinado estar a la mano ya juntos el signo y lo señalado*. Ambos se hallan de antemano en un nexo de ser. Ahora bien, ése no es el caso por lo general en lo que se refiere a las cosas-signo producidas. Tomada por sí misma, el globo negro que

indica la tormenta no tiene con ésta nada que ver. Ya que los signos son cosas del mundo-en-torno y el que señalen es algo instituido, y ese instituirlo se ocupa expresamente de que algo quede señalado, es inherente a la condición de posibilidad el que el signo sirva para..., es decir, que señale verdaderamente —modo específico de ser que ya conocemos, el estar a la mano. El propio signo, la cosa-signo debe tener en cada ocasión una *manejabilidad, familiaridad y accesibilidad excelentes.*

En eso se basa el hecho de *lo llamativo*[149] de los signos. El que los signos tengan que ser llamativos delata para qué sirven. Pensemos en el típico «nudo en el pañuelo». El que llame la atención se funda justamente en lo nada llamativo de lo que está a la mano y se usa en la vida cotidiana. Lo nada llamativo de una cosa que se está constantemente utilizando, el pañuelo, confiere al nudo la aptitud de servir de signo. Dicho signo es en este caso una pura señal, no un indicio[150], como, por ejemplo, antes era el viento sur; el señalar de esta señal habrá que definirlo cada vez que se instituya, lo que en cierto sentido sería aquí el producirlo. Lo amplio del ámbito de lo que se puede señalar con dicha señal se corresponde con lo reducido de la entendibilidad del signo. No sólo el que por lo general sea entendible únicamente para quien lo «instituye», sino que a menudo hasta para éste resulta impenetrable qué es lo que se pretendía señalar —sin perder por ello su carácter de signo, por el contrario, compareciendo justamente como signo con un sentido inquietante, como signo de algo, sí, mas signo que no se logra entender.

La relación de signo no es lo que se dice la remisión específica que constituía el servir para... de un signo, sino que ese servir para... está determinado por el señalar. Signo y señalar[151], por razón de su carácter formal de relación, tienen una significación especial sobre todo en el ámbito de la reflexión teórica acerca de lo ente pero también de modo característico en la interpretación primitiva y elemental de la vida, si bien hay que ser precavido a la hora de interpretar el pensamiento primitivo acerca del signo.

Lo característico precisamente en la relación de los primitivos con el signo, con sus fetiches, su magia y demás, reside en que para los hombres primitivos el signo coincide con lo señalado. El propio signo puede representar lo señalado, no sólo en el sentido de sustituirlo, sino en el de que el

[149] *Auffälligkeit:* siendo *auffällig* «llamativo, que llama la atención», *Auffälligkeit* es el «carácter de ser llamativo»; a eso me refiero con «lo llamativo». *(N. del T.)*

[150] Con «señal» se traduce aquí *Merkzeichen*, literalmente, «signo de marcar»; «indicio», recuérdese, era también otro compuesto de *Zeichen*, «signo», algo así como «presigno». (Véase arriba, nota 147. *N. del T.*)

[151] *Zeichen und zeigen:* véase arriba, nota 144. *(N. del T.)*

propio útil-signo [152] siempre es lo señalado. Esta peculiar coincidencia del ser del signo y de lo señalado no radica, como se ha interpretado, en que la cosa-signo haya experimentado cierta «objetivación», esto es, que se haya tomado en cuanto cosa y por eso situado en la misma región del ser que lo señalado, sino que esa «coincidencia», en el fondo, no es la coincidencia de dos cosas anteriormente aisladas, sino un no haberse liberado todavía la cosa-signo de lo designado. Y ese no haberse liberado todavía la cosa-signo de lo designado se funda justamente en que tal trato y tal vida elemental con los signos y entre los signos se hallan aún plenamente absorbidos en lo señalado, de tal manera que el propio útil-signo, como si dijéramos, no logra separarse de ello. Dicha coincidencia no supone, por lo tanto, un primer grado de objetivación de la cosa-signo y lo señalado, sino precisamente el que aún no se haya objetivado, el que el ocuparse viva de pleno en el útil de señalar *[Zeigzeug]* y absorba lo señalado en el signo, por ser lo más inmediato y presente. Pero eso quiere decir, en lo fenoménico, que aún no se ha descubierto el útil-signo, es más, que lo que está a la mano en el mundo-en-torno ni siquiera tiene carácter de útil.

Para que el signo pueda cumplir su función de la manera más pura, es decir, para que advenga el carácter de lo que está a la mano y el elemento de lo llamativo, se produce el signo a partir de lo que siempre ya está ahí. Esa «materialización» del signo, si se le puede llamar así, no tiene, sin embargo, nada que ver con materialismo alguno ni con concepción materialista alguna, esto es, que el señalar y el sentido del signo estuvieran vinculados a la «materia»; más bien, aquí la materia no tiene precisamente función material alguna, sino específicamente «espiritual», a saber, la de garantizar en todo momento la accesibilidad. Del uso extendido de los signos en el pensamiento primitivo no se puede deducir que dicho pensamiento todavía no hubiera comprendido verdaderamente, por decirlo así, lo «espiritual», lo «que es de sentido» [153]; por el contrario, el que el signo y lo señalado existan, ésa es la prueba más elemental. Sólo que no se puede uno atener en la interpretación filosófica, por decirlo así, a las cosas mismas, siguiendo siempre la tradición antigua de que verdaderamente en principio es la naturaleza o la madera o la piedra o... No hay nada de eso, que primero fueran la madera y la piedra y después se les proveyera del carácter de signo.

Así pues, cualquier tomar por signo, usar signos o instituir signos no es más que una configuración concreta del ocuparse específico del mundo-

[152] *Zeichenzeug:* sería, tal como venimos traduciendo, la «cosa-útil-signo». (Véase arriba, nota 119. *N. del T.*)

[153] *das «Sinnmäßige»:* «lo que corresponde al sentido, al pensamiento, a la razón». *(N. del T.)*

en-torno, para que éste se encuentre disponible. Aquí no podemos entrar en una clasificación más detallada de los diferentes fenómenos sígnicos como son los indicios, los vestigios, los síntomas, las señales o las marcas distintivas. Lo único que al respecto se puede decir es que se atienen a los diferentes tipos de institución y al mismo tiempo es evidente en ellos el carácter, constitutivo de los signos, de presencia excelente.

δ) El estar-siendo-en-el-mundo ocupándose y entendiendo alumbra[154] el mundo en cuanto significatividad

Hemos dicho: como el mundo está presente *[anwesend]*, esto es, como está *alumbrado* y comparece en algún sentido para el *Dasein* que está siendo en él, por eso hay cosas del estilo de los signos, por eso están a la mano esas cosas-signo. El propiciar que comparezca ante él su mundo es inherente al ser del *Dasein*, puesto que es estar-siendo-en-el-mundo. El modo de ser de ese propiciar que comparezca el mundo en el ocuparse primario es *entendiendo*. El correlato de ese entender que guía todo ocuparse es aquello en lo que (se) para el cuidado y lo que siempre se muestra en el entendimiento, aun cuando sea con una familiaridad todavía un tanto indeterminada. Este saber orientarse[155] es esencialmente inherente al estar-siendo-en-el-mundo, al sentido de su ser, y no algo añadido. Pero eso implica que entender no quiere decir primordialmente modo alguno del conocer o del saber, a no ser que se haya considerado el conocer mismo en cuanto constitución de ser del estar-siendo-en-el-mundo. Mas incluso en ese caso hay que decir que el sentido del entender no se agota en el poseer conocimiento de algo, sino que significa un *ser para con algo*, esto es, el ser del *Dasein*. El estar-siendo-en, en cuanto entenderse, al entender-de[156] su mundo alumbra el entendimiento de su mundo. Dicho de otra manera: sólo porque el en-

[154] *erschließt:* véase arriba, nota 39. *(N. del T.)*

[155] *Sichauskennen:* morfológicamente, significaría «conocerse a fondo», y, sin embargo, nada tiene que ver con el conocimiento de algo interior, sino que quiere decir «entender algo de..., estar al corriente de..., tener mucha práctica en..., conocer a fondo, saber orientarse». Suele ir acompañado de la preposición *in*, que nos dice aquello de lo que... o en que...; ya sabemos qué sentido le da Heidegger a *in*. También, aunque menos frecuentemente, de *auf*, que significa «en, sobre». Es quizás la expresión perfecta para reflejar el papel del conocimiento práctico: *conocerse* sería saber orientarse en el mundo, saber tratar con las cosas. *(N. del T.)*

[156] Una vez sabido que el *Verstehen* es un entender primordialmente práctico, no está de más verterlo lo más adecuadamente posible; por eso, *entender-de*, que es la expresión que se usa en castellano para referirse a ese saber arreglarse con las cosas: «entiende de mecánica», «entiende de lo que habla», etc. *(N. del T.)*

tender-de es la relación primaria del *Dasein* para con el mundo y consigo mismo, puede haber algo así como un entender autónomo y formación y apropiación autónomas del entendimiento, como se da en el conocimiento y en la exégesis de la historia. La caracterización que hasta aquí hemos hecho de la estructura del mundo tendremos ahora que interpretarla en relación a la constitución básica del *Dasein*, ese estar-siendo-en-el-mundo ocupándose y entendiendo.

La mundanidad es la presencia *[Anwesenheit]* específica y el comparecer para un ocuparse que entiende-de. El quedar absorbido entendiendo-de en el mundo *descubre* el mundo, los nexos de remisiones en lo único que ellos son, en su *significar*. De ese modo comparece, ante el ocuparse entendiendo-de, lo entendido —la *significación*.

Las remisiones y los nexos de remisiones son primordialmente significación. Las significaciones son —según veíamos antes— la estructura de ser del mundo. La totalidad de remisiones del mundo es una totalidad de nexos de significaciones, significatividad. Al definir que la significatividad es la estructura específica de la totalidad de lo entendible [157] no estamos diciendo nada del estilo de: aquí tenemos el mundo y la mundanidad, una vez más concebidos en cuanto objetualidad, no el ser del propio mundo, sino el mundo tal cual es objetualmente, si bien es cierto que en este caso no objetualmente, frente a un quedarse mirando e investigar contemplativos, sino para el entender-de ocupándose; aquí también significatividad vuelve a mentar la manera del haber sido aprehendido. Volveremos más adelante a esta posible objeción.

La significatividad es de entrada el modo de la presencia [Anwesenheit] en la cual [158] todo lo ente del mundo se halla descubierto. El ocuparse, en todo momento orientado, determinado por la perspicacia y el entendimiento, vive ya en nexos de significación primarios, de cuyo alumbramiento se ocupa en la circunspección, que los expone e interpreta [159]. Puesto que el *Dasein*, además, está caracterizado esencialmente por el hecho de que *habla*, de que *se expresa*, de que *discurre*, y *hablando alumbra descubriendo*, *haciendo ver* [160], se entenderá que haya lo que se dice palabras que tienen significaciones. No es que en principio hubiera sonidos [161] a los que con el tiempo

[157] *Verständlichkeit:* una vez más, el «carácter de ser entendible (algo)». *(N. del T.)*
[158] *auf die... hin:* «en la cual, conforme a la cual, gracias a la cual, en vista de la cual...». *(N. del T.)*
[159] *in der auslegenden Umsicht: auslegend* posee ese doble significado de «exponer o desplegar» e «interpretar»; para *Umsicht*, véase arriba, nota 130. *(N. del T.)*
[160] *daß es sehen lassend, entdeckend Erschließendes als Sprechendes ist:* literalmente sería: «que es, en cuanto hablante, alumbrante que descubre, que hace ver». *(N. del T.)*
[161] *Wortlaute:* propiamente, «letra, literalidad», lo contrapuesto al espíritu, al sentido de las palabras. *(N. del T.)*

se les proveyera de significaciones, sino al revés: lo primero es el estar siendo en el mundo, es decir, el entender-de ocupándose y el ser en la trama de significaciones, significaciones a las cuales en la propia existencia se les va proporcionando articulación, sonido y mediación sonora. No es que los sonidos adquieran significación, sino al revés: las significaciones vienen a expresarse en sonidos.

De modo característico se suele distinguir, sobre todo en las diversas teorías que acerca del «origen del lenguaje» hay, por un lado, la opinión de que el lenguaje habría surgido de los meros sonidos expresivos de afectos, esto es, que la expresión sonora de afectos como el temor, el miedo, la sorpresa, los primeros tipos de exteriorización serían el origen del lenguaje. Por otro lado, la teoría contrapuesta de que el origen del lenguaje residiría en sonidos imitativos, es decir, en la pintura sonora que copia, al hablar, lo que se encuentra en el mundo. En primer lugar, es en sí mismo contradictorio pretender explicar el origen del lenguaje a partir de los sonidos, pero también el considerar que un grupo de esos sonidos sea el originario; puesto que todo discurrir [162] y hablar es *pronunciarse acerca de algo,* subyacen ya justamente en la unidad de todo discurrir la voz afectiva y la voz imitativa. Así pues, ambas, voz afectiva y voz imitativa, sólo se entenderán siempre que sea el *Dasein* específico —que está también caracterizado por la corporalidad— el que se hace entender por medio de ellas. Lo que aquí importa es ver la relación que hay entre los niveles de sonido o voz y significación, que las significaciones sólo se pueden entender a partir de la significatividad, y eso quiere decir una vez más a partir del estar-siendo-en-el-mundo.

Si verdaderamente se logra ver eso, se obtiene con ello una visión de gran importancia metódica para la teoría de la significación; es decir, se está en situación de subsanar los planteamientos erróneos que habitualmente se dan en el análisis de las significaciones, como es corriente en parte todavía en la propia fenomenología, y no volver a comenzar a partir del sonido, preguntando: ¿cómo puede una palabra tener significación?, ¿cómo puede significar algo una palabra? Ese planteamiento es constructivo, por completo desarraigado de la subsistencia [163] fenoménica del hablar y del lenguaje. Por otro lado, está claro que las significaciones del lenguaje y los nexos de significaciones, las estructuras, la conceptualidad, la problemática completa que una lógica verdadera debería elaborar, sólo pueden en-

[162] *Reden:* valdría, si no se quiere ser estricto, «decir»; véase, sin embargo, nota 42 del cap. IV de esta misma parte. *(N. del T.)*
[163] *Bestand:* véase arriba, nota 14 del cap. II de la Parte Preparatoria. *(N. del T.)*

tenderse partiendo del análisis real y fundamental del propio *Dasein*, que tiene primordialmente significaciones.

Para hacer de algún modo comprensible de entrada la significatividad tuvimos que recurrir a un fenómeno más originario del estar-siendo-en-el-mundo, al que denominamos entender-de, ocuparse entendiendo [164]. Sólo porque el estar-siendo-en-el-mundo, al ser un quedar absorbido [en el mundo] entendiendo de él y ocupándose con él, apresenta el mundo, es posible que ese estar-siendo-en-el-mundo pueda ocuparse de hacer expresa esa apresentación del mundo, y lo haga con cosas del mundo-en-torno especialmente producidas para ello, esto es, con signos. Las cosas-signo tienen su origen, y su sentido, en el *Dasein* mismo; no son algo casual. El ser-signo se funda en la mundanidad del mundo-en-torno *[Umweltlichkeit]*. De ahí el que una cosa del mundo-en-torno, que en principio nada tiene de signo, pero que, sin embargo, es una cosa del mundo-en-torno, pueda llegar a valer, *en cuanto* tal cosa del mundo-en-torno, como signo (por ejemplo, un martillo o un hacha de piedra). Pueden llegar a valer como signo en el sentido en que un hacha de piedra, por ejemplo, con su presencia, con su estar ahí, nos muestra un mundo ya *sido;* es un signo que se llama vestigio [165].

En tal ser-signo, fundado en la mundanidad del mundo-en-torno, se basa la posible función de las cosas del mundo-en-torno de servir de fuente para el descubrimiento y la caracterización de lo histórico. Cosas tan peculiares como una fuente histórica no son algo que se entienda por sí mismo ni cuya estructura de ser sea fácil de ver. En tal caso el hacha de piedra es algo que se descubre que está ahí, mientras que anteriormente, antes de que se descubra, acaso para un campesino, como la simple piedra que era, no suponía sino un estorbo para los pies y para el carro, algo que podía mellar el arado. Para él la piedra resulta inaccesible, por supuesto, no porque la cosa no estuviera ahí bien a la vista, no porque no tuviera, por decirlo así, la fuente ahí delante en cuanto cosa, sino justamente porque esa cosa se le apresentaba sólo en su estar ahí, tal como se le alumbraba en su ocupación concreta. Por razón de su estar-siendo-en-el-mundo, un campesino que ara no puede descubrir la piedra en lo que verdaderamente fue y aún es. Para él es una simple cosa, no una cosa en sentido teórico, sino algo que una vez más comparece en su mundo-en-torno y le molesta, es un estorbo. No sólo le resulta inaccesible, sino que es él mismo quien se

[164] *verstehendes Besorgen:* «ocuparse entendiendo», «ocuparse que es entender-de aquello con que se ocupa». *(N. del T.)*

[165] *Rückzeichen:* es decir, «signo (que señala hacia) atrás» = «vestigio», «reliquia». *(N. del T.)*

corta el paso, quizá incluso lo sepulta definitivamente al tomarlo positivamente en cuanto lo que para él es, un estorbo —que hace pedazos contra unas peñas próximas.

De igual manera, por ejemplo, podría considerarse un rollo escrito de pergamino que alguien conserva en algún sitio simplemente como una cosa que está ahí. Su carácter de fuente, de signo, sin embargo, es algo mucho más complicado. Aquí, en este contexto, no puedo sino indicar brevemente esos problemas, que corresponden a la hermenéutica de las disciplinas históricas. De entrada está el propio rollo, que, como el hacha, es un resto de un tiempo pasado, el tiempo en que fue escrito. Pero al mismo tiempo lo escrito en él podría remitirnos a otro tiempo aún anterior. Esta remisión, sin embargo, es muy peculiar: nos cuenta, nos comunica algo. Y por cuanto lo que nos comunica se funda en un discurso puesto por escrito, en lo escrito, exige cierto tipo particular de comprensión, es decir, presupone, para resultar accesible, un entender-de particular. El discurso puesto por escrito, a su vez, puede ser narración e informe de algo contado acerca de lo que sea, o, por el contrario, testimonio directo y originario. Según cómo sea el testigo variará el carácter de testimonio de la comunicación; el testigo varía en función de aquello de que se pretenda haber sido testigo, de la fuente de que se pretenda dar testimonio. La accesibilidad o la no accesibilidad a una fuente tal se decide en principio de la misma manera que el acceso al hacha de piedra en cuanto cosa del mundo-en-torno de un mundo ya sido, a saber, en función de la medida en que el entender-de sea entender-de, esto es, de cuál sea el grado de la relación-de-ser para con lo que comparece como fuente y lo que en la fuente se testimonia. La posibilidad de ser de la fuente no se funda primordialmente en el hecho de que exista el pergamino y de que se escriba, sino en que aquello que se comunica y testimonia *fuera*. Lo decisivo para que esa cosa se considere fuente es la relación-de-ser, entendiendo-de ello, para con lo sido que ahí se testimonia[166]. Todo lo que luego se haga con la fuente, sea en la interpretación que fuere, sea en cualquier otro empleo científico, viene regulado por ese entender-de primero. Dicho entender-de primero decide acerca de, por ejemplo, si se puede evaluar de modo formal y cuantitativo, y cómo, la diversidad de lo testimoniado en la fuente; si tiene algún sentido decir acerca de eso testimoniado en la fuente: en ella hay muchas cosas sin importancia y sólo unas pocas importantes; o acaso por el propio sentido de lo que se testimonia en la fuente lo importante es poco, pero ese poco

[166] *das verstehende Seinsverhältnis zu dem bezeugten Gewesenen:* «la relación-de-ser, que es un entender-de ello, para con lo sido [ahí] testimoniado» sería otra posible traducción. *(N. del T.)*

define de modo primario y exclusivo lo no importante en su no importancia, de tal manera que no se puede dividir tal fuente separando, como haría un botánico sobre la mesa, las plantas idóneas de las menos adecuadas.

Estas relaciones, tal como se hallan en una fuente, sólo pueden analizarse de modo estrictamente conceptual en su estructura sobre la base del ente que entiende-de y que en el entender-de descubre. Aquí no podemos seguir indagando tales estructuras; se trata solamente de demostrar que todo ser-signo, todo ser fuente, testimonio, etc., se funda en que hay algo del estilo de un mundo —mundo cuyo modo de ocurrencia (de la comparecencia) y de ser es la significatividad; y que el acceso a lo que se muestra y el seguimiento de ese mostrar son un entender-del-mundo-entorno, lo que significa que al mismo tiempo es siempre un entender-del-ser-de-este mundo, el cual se basa en el entender-del propio *Dasein*.

Por lo que hace al fenómeno de la relación *[Beziehung]* y su relación-de-ser con la remisión, el signo y la significatividad, hay que decir que, en cuanto elemento formal de la estructura, en todo momento resulta accesible en las remisiones, en los signos; y lo es, simplemente haciendo abstracción no sólo de lo concreto de los fenómenos y de su contenido material, sino también de que hay señalar y remitir del propio tipo de relación, para que se pueda ver solamente el vacío «para...». La aprehensión de las relaciones puras en cuanto tales es la más elevada y a la vez la más vacía de las maneras de objetivación de entes, es decir, una presentificación [167] que no supone un seguimiento primario de las remisiones ni de la toma de signos [168], sino un poner a la vista, simplemente mirando, el todo en cuanto totalidad de relaciones.

En resumen, acerca de la significatividad hay que decir que el estar-siendo-en-el-mundo en cuanto entender-de ocupándose propicia que lo que se manifiesta comparezca en el significarse [169]. Ese significar que se manifiesta constituye la significatividad y es la presencia *[Anwesenheit]* del mundo en tanto en cuanto éste está descubierto en el ocuparse entendiendo-de. *Presencia de mundo es la mundanidad del mundo en cuanto significatividad.* Los nexos de significación, que son el modo como ahora concebimos las remisiones, no son una manera subjetiva de ver el mundo,

[167] *Gegenwärtigung: gegenwärtig* significa «(que está) presente»; *Gegenwärtigung* sería el «hacer presente, presentificar». *(N. del T.)*

[168] *Zeichennahme:* se trata de un compuesto heideggeriano que vendría a significar «tomar nota de los signos», intuyo. *(N. del T.)*

[169] *Sichdeutendes im Sichbedeuten:* el juego de palabras que en alemán se advierte se podría si acaso reproducir por medio del doble sentido de «significar», quedando la frase así: «[...] lo que se significa [= destaca] comparezca en el significarse [= darse a entender]». *(N. del T.)*

mundo que por su parte y antes que nada sería otra cosa bien distinta, digamos, algo inmediato en principio que, además, en el trato con él significara algo, sino que el propio ocuparse es el ser de lo ente, el cual sólo de ese modo es y por lo demás no tiene ser alguno.

El que se caracterice la mundanidad del mundo en cuanto totalidad de remisiones no debe llevarnos a pensar que con eso se disuelvan las cosas del mundo-en-torno, las «substancias» en nexos de funciones de leyes. Por el contrario, el que se defina el remitir en cuanto significar nos muestra el sentido de apresentación de las remisiones, que es lo que es sólo por fundarse en la presencia *[Präsenz]* de aquello que ocupa al mundo del trabajo. Como ya subrayábamos antes, a partir del fenómeno de la presencia de aquello que ocupa el ocuparse podía entenderse verdaderamente todo lo demás, es decir, a partir del análisis del estar-siendo-en-el-mundo tomado en sentido particular en cuanto ocuparse, que tiene el modo de ser de *propiciar que se haga presente*[170] —un peculiar modo de ser que sólo se entiende si se ve que ese *presentificar y apresentar no son sino el tiempo mismo*[171].

§ 24. *Estructuración interna de la cuestión acerca de la realidad del mundo externo*

Lo que ahora nos interesa es ver la estructura de la significatividad, que estamos tratando de exponer como la verdadera constitución de la mundanidad, en el contexto del cuestionamiento por una interpretación del *Dasein* que tenga en consideración la cuestión acerca del ser. Para alcanzar dicha meta es necesario retomar, aunque sea de modo sumario, la cuestión acerca del mundo, entendido en el sentido de la significatividad, para extraerla de un horizonte aberrante, es decir, de la orientación marcada por la teoría concreta que sea acerca de la realidad del mundo externo o por alguna ontología de la realidad efectiva[172]. La aclaración provisional de la significatividad y los primeros pasos en la interpretación de la realidad del mundo, por cuanto expone la cuestión del ser, es decir, la interpretación del *Dasein*, preceden a cualquier teoría del conocimiento u ontología del mundo. Los conjuntos señalados de cuestiones —teoría del conocimiento (sujeto-objeto) u ontología (de la naturaleza)— no afectan en absoluto a la

[170] *Gegenwärtig-werden-lassen: lassen* es a la vez «hacer que...» y «dejar que...»; *gegenwärtig werden*, «llegar a estar presente, a ser actual». De ahí el «propiciar que se haga presente». *(N. del T.)*
[171] *Gegenwärtigen und Appräsentieren:* véase arriba, nota 167. *(N. del T.)*
[172] En el primer caso se trata de *Realität;* en el segundo, de *Wirklichkeit.* En lo que sigue Heidegger habla casi siempre de *Realität* y de *real;* en caso contrario lo indicaré. *(N. del T.)*

interpretación del *Dasein* en lo que toca a su ser. Para que esto se vea y a modo de conclusión del análisis provisional de la significatividad consideraremos los siguientes cinco puntos: a) el ser-real del mundo externo está eximido de presentar prueba o convocar fe en él; b) la realidad de lo real (la mundanidad del mundo) no debe determinarse en función de su ser-objeto o su ser-aprehendida; c) la realidad no queda interpretada por medio del carácter de «en-sí»; más bien, dicho carácter necesita a su vez de interpretación; d) la realidad no puede entenderse primordialmente partiendo de la corporalidad de lo percibido; e) la realidad no queda suficientemente aclarada partiendo del fenómeno de la resistencia en cuanto objeto del instinto y el deseo *[Trieb und Streben]*.

Dejo para el final la revisión del fenómeno de la resistencia, porque esa interpretación de la realidad es la más próxima a la que yo defiendo y es la que Scheler ha desarrollado recientemente. Es de suponer que la cercanía de nuestras concepciones provenga del hecho de tener un origen común, de intuiciones, más no se puede realmente decir, que Dilthey había tenido en esa dirección.

a) El ser-real del mundo externo está eximido de presentar prueba o convocar fe en él

La primera pregunta acerca de la mundanidad del mundo, expuesta como significatividad, no es, ciertamente, la pregunta de si es real lo que se dice un mundo externo. Tal planteamiento implica el presupuesto de que la realidad del mundo es algo que se *podría* y *debería* demostrar, o de que por lo menos, como pensaba Dilthey[173], el derecho a creer en la realidad del mundo externo era algo que había de justificarse. Ambas ideas son absurdas. Pretender demostrar la existencia[174] del mundo es entender mal la pregunta misma, puesto que dicha pregunta sólo tiene sentido sobre la base de un ser cuya constitución de ser es estar-siendo-en-el-mundo. Es, por lo tanto, absurdo pretender poner a prueba esa existencia *[Existenz]* que es el fundamento —por lo que hace al ser— de todo cuestionar acerca del mundo, de todo demostrar y todo acreditar la existencia del mundo. En su sentido más propio el mundo es justo lo que existe ya para cualquier cuestionar. La pregunta se sostiene y perdura solamente gracias al desco-

[173] W. Dilthey: «Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht». 1890. *Ges. Schr. V*, 1, pp. 90 ss.

[174] Aquí y en lo que sigue traduzco *Vorhandensein*, habitualmente «estar ahí», por «existencia» o «existir», en su sentido más coloquial, como el lector deducirá fácilmente del contexto. *(N. del T.)*

nocimiento del modo de ser de aquel que plantea la pregunta, de qué modo de ser y de qué ser pueda ser constitutivo el preguntar, el cuestionar, de tal manera que esté ya siempre descubierto lo que se dice el mundo, y pueda comparecer y mostrarse en cuanto ente.

La pregunta acerca de la realidad del mundo externo se deriva en parte de una comprensión superficial de la filosofía kantiana, o, mejor dicho, de reflexiones que Descartes planteó. Es una cuestión que en todo momento, de modo más o menos expreso, ha ocupado a la teoría del conocimiento de la modernidad, asegurándose siempre, no obstante, de que, naturalmente, nadie dudara de la realidad del mundo externo. Pues lo que en ella siempre se da por supuesto es que esa realidad, esa mundanidad del mundo, es en el fondo algo que quizá pueda demostrarse, o, más exactamente, en el caso de que nos encontráramos en condiciones ideales, al final la habríamos demostrado. Y, sin embargo, el ser-real del mundo no sólo *no necesita ser demostrado, ni siquiera es* algo *que, a falta de pruebas rigurosas, por eso deba ser únicamente objeto de creencia,* algo frente a lo cual haya que renunciar a saber y conformarse con creer en ello. Hablar de *creer* en la realidad del «mundo» es presuponer algo verdaderamente demostrable. Este planteamiento recae en el citado en primer lugar, el que exigía alguna prueba o demostración. Al respecto conviene tener en cuenta que la vuelta a un creer en la realidad no se compadece con nada que se haya encontrado en los fenómenos. En estas cuestiones se movía el tratado de Dilthey. Dicho tratado es importante no porque planteara de este modo el problema (precisamente ahí se ve que Dilthey no entendió la verdadera dificultad), sino respecto de otro fenómeno, el de la *resistencia,* al cual hacía allí referencia, y que nosotros trataremos luego más detenidamente.

Ahora bien, prescindiendo de discutir dicha teoría, está claro que no hay nada en nuestra relación con el mundo que dé fundamento a ese fenómeno del creer en el mundo. Ese fenómeno del creer es algo que todavía no he logrado encontrar; más bien, al contrario, lo característico es que el mundo esté «aquí», exista *antes de* cualquier creencia. El mundo jamás se experimenta a la manera de algo en lo que se cree, ni mucho menos viene garantizado por saber alguno. Es inherente al ser del mundo precisamente el que su existencia *no exija garantía alguna frente a un sujeto.* Lo que exige, si acaso surge la cuestión, es que el *Dasein* se experimente en su constitución más elemental de ser, a saber, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo él mismo, y con esa experiencia de sí mismo —no desfigurada por teoría alguna del conocimiento— cualquier pregunta acerca del ser-real del mundo deja de tener sentido. El ser-real del mundo se opone a cualquier in-

tento de demostración, y también la supuesta creencia en la existencia del mundo es un malentendido de origen teórico. Y esto no es una salida fácil ante un problema, sino que la cuestión es si realmente es un problema lo que se considera problema. Sólo con ser, yo «sé» del ser-real del mundo. La formulación de algo que fenoménicamente [175] es primordial no es «cogito sum», sino *sum cogito*, y este *sum* no tomado en su indiferencia ontológica, como hace Descartes y todos sus seguidores, en cuanto existencia o estar ahí de una cosa que piensa, sino «sum» en cuanto enunciado de la constitución básica de mi ser: estoy-siendo-en-el-mundo, y sólo por eso puedo en absoluto pensarlo. Se ha tomado, sin embargo, la proposición de Descartes de modo inverso, y con razón, puesto que Descartes mismo deseaba que así se entendiera, y que precisamente no se preguntara para nada por el «sum», sino que se considerara dada de manera absoluta la conciencia —entendida en cuanto lo interior— como punto de partida absoluto —lo cual ha dado lugar a todos los enigmas que «interior» y «exterior» comportan.

El problema no es la realidad del mundo en el sentido de si el mundo real y efectivamente existe o no; si la pregunta acerca de la realidad del mundo sigue teniendo sentido es en cuanto pregunta por el modo como haya de entenderse la mundanidad del mundo. Aun cuando se diga, como se oye a menudo, que la pregunta primera acerca de la existencia del mundo es, natural y evidentemente, absurda e improcedente, fenomenológicamente no basta con eso; sino que, partiendo de la vista positiva del fenómeno del estar-siendo-en y del mundo, hay que hacer que esa absurdidad, como si dijéramos, choque con el fenómeno. Es decir, hay que haber visto la constitución básica del *Dasein* en cuanto estar-siendo-en-el-mundo para poder declarar: atenta contra el sentido, es decir, contra la constitución básica de aquello de que se está hablando. Partiendo de la vista positiva del fenómeno del estar-siendo-en resulta patente «lo obvio» de la existencia de mundo en un *Dasein —obviedad óntica, existentiva* [176] *que viene dada con el ser del Dasein, y que, sin embargo, resulta misteriosa desde un punto de vista ontológico.*

[175] *Befund:* es «lo que se encuentra en los fenómenos, constituyéndolos»; de ahí que en vez de traducirlo literalmente por «halllazgo», que en este caso quedaría sin referentes, apunte lo que es esencial, su carácter fenoménico. *(N. del T.)*

[176] *existenziell:* «lo óntico de la existencia», frente a *existenzial,* «lo ontológico (de la existencia)»; aunque la voz «existentivo» me resulta horrísona, sigo a Rivera, quien —razonablemente— prefiere reservar «existencial» para *existenzial. (N. del T.)*

b) La realidad de lo real (la mundanidad del mundo) no debe determinarse en función de su ser-objeto o su ser-aprehendida

La segunda cuestión acerca de la realidad de lo real, del ser de la mundanidad del mundo, no quiere decir que se deba indagar acerca de cómo se las arregla el mundo para ser. En primer lugar, en dicha pregunta, para que sea de utilidad científica, se está presuponiendo que se entiende qué significa «ser», si se pretende aclarar cómo hace lo ente —*que* es— para ser. No obstante, ese entender previo de «ser» que habría que lograr de ningún modo permite que se llegue a preguntar de esa manera; pues en tal preguntar se estaría tomando *el ser en cuanto lo ente de sí mismo*, se estaría *tratando de explicar el ser a partir de lo ente*. Cuando se haya comprendido lo absurdo de tal proceder, como quien dice, pretender del ser un truco gracias al cual pueda ser; y cuando, en consecuencia, se vea que la cuestión del ser así entendida nos remite a lo ente, eso no significa ni mucho menos que no haya nada que hacer con el «ser-en-sí», sino sólo y siempre con lo ente, que es lo que se *aprehende*, lo que es objeto para una conciencia. Se llegaría con eso a la conocida proposición de que lo ente [lo] es siempre sólo *para* una conciencia. Dicha proposición, que, sea en pro o en contra, ocupa a todas las teorías del conocimiento, se conoce con el nombre de «principio de inmanencia». Directamente de tal principio se desarrolla el problema del conocimiento, sin cuestionarse siquiera qué pueda querer decir «inmanencia», y, si realmente quiere decir algo, qué hallazgo hecho en los fenómenos mismos se está recogiendo en ella; qué es lo que significa en el fondo la proposición «lo ente [lo] es siempre sólo para una conciencia».

Lo que dicha proposición en el fondo significa, lo que en ella se ve, no es que lo ente sea dependiente de la conciencia en su ser, y que lo transcendente sea al mismo tiempo verdaderamente inmanente, sino que lo que se halla en el fenómeno es que *comparece mundo*. De ese modo es el propio fenómeno el que nos da la indicación para interpretar la estructura de ocurrencia (de la comparecencia), el comparecer; y cuanto más desprejuiciadamente se lo tome, tanto más verdadera resultará la caracterización del ser de lo ente que comparece.

El ser de lo ente no consiste en comparecer, sino que la ocurrencia (de la comparecencia) de lo ente es la base fenoménica, la única base sobre la cual se puede captar el ser de lo ente. *Sólo la interpretación de la ocurrencia (de la comparecencia) de lo ente permite, si acaso, lograr hacerse con el ser de lo ente.* Puesto que de lo ente en cuanto ente debe decirse que es «en sí» e independiente de ser o no ser aprehendido, precisamente por eso se halla el

ser de lo ente sólo en la ocurrencia (de la comparecencia), y ha de explicarse, hacerse comprensible partiendo de la indicación fenoménica y de la interpretación de la estructura de ocurrencia (de la comparecencia). *Explicar* resulta inadecuado en este caso, por cuanto el explicar es un modo derivado, inferior del interpretar *[Auslegung]* y descubrir lo ente. Toda explicación, cuando se habla de explicación de algo natural, se caracteriza por parar(se) en lo *inentendible*. Puede decirse, por lo tanto, que *explicar es interpretar lo inentendible*; sin que eso signifique que por medio de ese interpretar se entienda lo inentendible, puesto que por principio lo inentendible sigue siendo inentendible. Lo explicable y lo que hay que explicar es por principio la naturaleza, puesto que es por principio inentendible. La naturaleza es *lo inentendible* por antonomasia, y es lo inentendible por ser el *mundo desmundanizado*, siempre que tomemos naturaleza en el sentido extremo de lo ente tal como viene a descubrirse en la física. Unido a esto va el que, en ese modo de explicación y de descubrimiento del mundo entendido en cuanto naturaleza, además, se investigue la naturaleza y sea objeto de indagación sólo por lo que hace a la presencia *[Präsenz]* en ella de lo ente. Se admite lo ente únicamente en la medida en que puede definirse por medio de leyes del movimiento que permanecen invariantes, siempre las mismas sin cambio alguno sea cual sea el modo de observación y la mira con vistas a la cual se observe la naturaleza. Al respecto hay que tener en cuenta que, ciertamente, todas las proposiciones y las demostraciones que la física o las matemáticas ofrecen se entienden en cuanto proposiciones o discurso acerca de algo, pero que ese algo acerca de lo cual hablan es ello mismo lo inentendible. Lo inentendible quiere decir también: es lo ente que no tiene para nada y en absoluto el carácter del *Dasein*, mientras que el *Dasein* es lo ente que por principio se entiende. Por cuanto es inherente a su ser, a su estar-siendo-en-el-mundo el entender-de sí mismo, resulta el mundo entendible para el *Dasein*, puesto que ante él el mundo comparece con carácter de significatividad.

c) La realidad no queda interpretada por medio del carácter de «en-sí»; más bien, dicho carácter necesita a su vez de interpretación

Si pasamos a considerar ahora la caracterización del «en-sí» en cuanto rasgo de la mundanidad, se puede, muy brevemente, recordar lo que decíamos antes, que el «en-sí» no es un rasgo originario; tiene por su parte una génesis fenoménica que exige cierta interpretación, aun cuando se lo

suela considerar no necesitado en absoluto de interpretación. El hecho de que se encuentre satisfactorio definir precisamente la realidad del mundo con el «en-sí» y de que se quede uno tranquilo con sólo señalar ese rasgo, sin llegar a aclararlo, tiene que ver con la entrada en escena, digamos, *reactiva* del «en-sí» del mundo, que se aduce *frente* a la interpretación que ve el ser del mundo en cuanto ser-aprehendido, frente a la caracterización de la realidad de lo real *[Wirklichkeit des Wirklichen]* en cuanto objetividad del conocimiento objetivo científico. Frente a esto es frente a lo que se opone: lo ente es «en sí». Se apela con ello a que todo conocimiento «natural» y también el conocimiento científico aspiran a definir el ser de algo que es en sí ente; con todo, la cosa se queda en apelación, sin que se llegue a preguntar qué es lo que verdaderamente se quiere decir con ello.

Si el ser del mundo pudiera sólo caracterizarse en cuanto ser-aprehendido, en ese caso la única posibilidad que habría de, no obstante, aclarar el «en-sí» consistiría en prescindir más y más del sujeto; mas ¿cómo iba a ser eso posible sin contar con la constitución básica del estar-siendo-en? Y puesto que se puede captar el ser del mundo en su ocurrencia (de la comparecencia), el entendimiento de lo ente en sí en cuanto tal se ofrece *sólo en una interpretación radical del Dasein*. Cuanto más originaria y verdaderamente se explicite lo ente en su ser, de manera tanto más radical podrá explicitarse el conocimiento y lo ente en cuanto objeto de posible conocimiento. Puesto que los objetos son independientes del sujeto, su ser sólo podrá explicitarse una vez bien entendida la subjetividad; ahora bien, no puede consistir dicho ser de los objetos en ser sujeto.

d) La realidad no puede entenderse primordialmente partiendo de la corporalidad de lo percibido

Ahora bien, la realidad tampoco puede entenderse primordialmente en función de la *corporalidad*. Es verdad que la corporalidad es un rasgo fenoménico auténtico siempre que me pare en ese modo concreto de acceso a lo ente que es la percepción del mero quedarse mirando, pero justamente en ese modo de acceso a la mundanidad y más aún cuando se concibe la percepción en cuanto simple percepción de cosas, el mundo ya no resulta accesible en su plena mundanidad, en su significatividad plena, tal como comparece ante el ocuparse. En el puro percibir de cosas se muestra el mundo más bien en una *significatividad deficiente*. Empleo la expresión «deficiente» remitiéndome al término antiguo *deficiens*. La significatividad, tal como comparece en la percepción, es deficiente en el sentido de que le

falta algo de lo que real y verdaderamente en cuanto mundo tiene y debería tener. Con el mero quedarse-sólo-mirando al mundo tomado en cuanto multiplicidad de cosas se daña su originariedad.

Las categorías tradicionales de la cosicidad, consideradas también por determinadas razones como *las* categorías del ser: cosicidad, substancia, accidente, atributo, causalidad, tienen su génesis fenoménica en esa deficiente significatividad. Dichas categorías han surgido ya de un modo de acceso (haber previo de presencia *[Anwesenheit]* y sus determinaciones fundamentales) que se encuentra en un proceso de *desmundanización* característico. ¿Por qué son precisamente esas categorías las primeras que se descubren? Es ésta una cuestión que viene a decir lo mismo que la pregunta que antes planteábamos y está áun por responder: ¿por qué el *Dasein* natural en la explicación del mundo en que está siendo *pasa por alto* justamente el mundo-en-torno? ¿Por qué a la hora de caracterizar el ser del mundo empieza siempre por poner en cuanto determinaciones básicas tales categorías ya configuradas?

Las categorías aristotélicas: οὐσία, ποιόν, ποσόν, ποῦ, ποτέ, πρὸς τί (ὑποκείμενον —συμβεβηκότα—, lo que siempre ha de acompañar al estar ahí - las posibilidades a priori del algo en cuanto algo), tradicionalmente: substancia, cualidad, cantidad, lugar, tiempo, relación, han surgido todas ellas en ese ámbito peculiar de la mera *aprehensión de cosas* y de un modo determinado de discurso al respecto, a saber, el de la *proposición teórica*. Y, sin embargo, esas mismas categorías fueron ya para Aristóteles las categorías por antonomasia del ser; eran a la vez la base para la definición de las categorías de los objetos, es decir, de las determinaciones que convienen a todo algo sólo por ser algo, sea en el mundo, sea pensado. Así pues, la corporalidad tampoco es un carácter primario del mundo-entorno.

e) La realidad no queda suficientemente aclarada partiendo del fenómeno de la resistencia en cuanto objeto del instinto y el deseo

Mas tampoco partiendo del fenómeno de la resistencia queda suficientemente aclarada la realidad. Evidentemente los griegos tuvieron en cuenta dicho fenómeno al considerar que las οὐσίαι verdaderas eran los σώματα, las cosas corporales, con su pesantez y su impulso[177]. En nuestra época ha

[177] Véase Platón: *Sofista*, 246 a; y Aristóteles: *Metafísica*, Λ, 1-6.

sido Dilthey sobre todo, en el contexto del cuestionamiento antes citado, quien ha llamado la atención acerca del fenómeno de la resistencia, entendida esta *resistencia en cuanto correlato del impulso*. Todo impulso que parte del sujeto y se halla vivo en el sujeto es correlativo de una resistencia. Ciertamente, Dilthey no llegó a tener una concepción más precisa del fenómeno, pero —y eso es lo importante— sí que vio ya temprano que la realidad no sólo se experimenta en el conocer y el saber, sino en todo el «sujeto vivo», como él dice, «en ese ser que siente, que quiere, que piensa». Él aspira a la totalidad del sujeto que experimenta el mundo y no a una anémica cosa pensante que el mundo únicamente lo tiene en su mente y lo piensa teóricamente. No obstante, trata de alcanzar esa totalidad en el marco de una psicología antropológica tradicional, como se puede inferir de la formulación esa del «ser que siente, que quiere, que piensa». Lo que Dilthey no llega a ver es que la asunción de esa vieja psicología tiene inevitablemente que apartarle del verdadero fenómeno; y eso es algo que su nueva psicología analítica no llega a superar, sino que vuelve a reafirmar, impidiendo así la aprehensión real y efectiva de lo intuido.

En los últimos tiempos defiende Scheler una teoría similar del ser de lo real, ciertamente, sobre la base de una teoría de la estructura de lo anímico esencialmente mejor clarificada, el llamado análisis fenomenológico de actos. Él denomina su teoría de la existencia del mundo (utiliza el término *Dasein* en el sentido del estar ahí, *Vorhandensein*) «teoría voluntativa de la existencia», con lo cual se está diciendo que la existencia *[Vorhandensein]* del mundo es primordialmente correlativa de la voluntad, esto es, del impulso, del deseo *[Streben]*.

Apunta Scheler «... que el propio saber es una relación de *ser*; que el ser tal *[So sein]* de algo ente puede darse a la vez *in mente* y *extra mentem*, pero la existencia *[Dasein]* se da en todo momento *extra mentem*; que, además, el tener existencia en cuanto existente sin más *no* se basa en funciones intelectuales (sea la intuición, sea el pensamiento), sino solamente en la *resistencia* de lo ente, que únicamente se vive de modo originario en el acto del desear y de los factores dinámicos de la atención —eso es lo que desde hace siete años vengo proponiendo como fundamento *primero* de mi teoría del conocimiento» [178]. El ser de los objetos se da de manera inmediata solamente en relación al instinto y a la voluntad, no en saber de ningún tipo [179].

[178] M. Scheler: «Die Formen des Wissens und die Bildung». Conferencia de 1925. Nota 24, p. 47 [citado de M. Scheler: *Späte Schriften*, ed. por M. S. Frings. Berna y Múnich, 1976, p. 112, notas (1 y) 2.]
[179] Véase *Ibid.*, nota 25.

Scheler tiene aquí especial necesidad de marcar el momento en que comenzó a defender dicha teoría. Ante eso quisiera subrayar que yo también desde hace siete años vengo defendiendo dicha teoría, aunque, como decía antes, esta coincidencia proviene evidentemente de nuestra raíz común en la iniciativa de Dilthey y el planteamiento fenomenológico. Quisiera subrayar expresamente que la teoría de Scheler, sobre todo en lo que se refiere a la función específica de la corporalidad en la construcción de la realidad del mundo, lleva a descubrir fenómenos esenciales, precisamente por haber estudiado él a fondo dichos fenómenos de lo biológico en un sentido esencial y ser hoy en día acaso quien más avanzado esté en la investigación de tales fenómenos y de su estructura. De ahí el que pueda esperarse que su antropología vaya a significar un progreso esencial en la investigación de dichos fenómenos.

Con todo, hay que decir que el fenómeno de la resistencia no es el fenómeno originario, sino que la resistencia a su vez sólo puede entenderse partiendo de la significatividad, y que la correlación verdadera entre mundo y *Dasein* (si se puede hablar aquí en absoluto de correlación, que no me parece) no es la de impulso y resistencia o la de, como en el caso de Scheler, voluntad y resistencia, sino la de *cuidado y significatividad*. Tal correlación es la estructura básica de la vida que yo denomino también *facticidad*. Algo, en su resistirse, sólo puede comparecer en cuanto resistencia, en cuanto algo que no puedo atravesar, cuando vivo ese querer-atravesar, es decir, cuando vivo ese salir tras algo [180], es decir, cuando primero ya algo está presente *[präsent]* para el cuidar y el ocuparse; y sólo en esta presencia *[Präsenz]* puede darse la presencia de lo que resiste. Ninguna resistencia, por grande que sea, es capaz de dar lo objetual. Si fuera la resistencia el verdadero ser de lo ente, entonces en la relación de ser de dos entes entre los cuales hubiera la máxima resistencia, así pues, en la presión recíproca de esos dos entes, se haría presente lo que se dice un mundo; y eso no se da sin más en la relación de resistencia de dos entes, es decir, presión y contrapresión, impulso y contraimpulso de cosas materiales no hacen que surja nada del estilo de un mundo, dicho sea en el sentido de la mundanidad. Por el contrario, *la resistencia es un carácter fenoménico que presupone ya un mundo.*

Por otro lado, resulta insuficiente el fenómeno este de la resistencia, porque en el fondo —del mismo modo que en el caso de Dilthey— sólo

[180] *Aussein auf etwas:* siendo literalmente «estar fuera por algo, tras algo», es una expresión que significa tanto «salir tras algo» como «ocuparse con algo». Dado ese doble sentido, en ella misma se pasa (casi) sin transición del deseo al ocuparse y al cuidar. *(N. del T.)*

está orientado a la correlación de actos. Por eso se ve Scheler forzado a recurrir de nuevo, como fundamento de ese planteamiento tradicional de un sujeto que tiene actos, a la distinción de *in mente* y *extra mentem*. Dentro de la propia fenomenología, si bien de un modo totalmente independiente, se insiste en que no se puede llegar a entender jamás la realidad por medio del mero saber acerca de algo, en que una teoría del conocimiento, sobre todo, no debe estar orientada a los juicios ni a nada semejante. Todo ello es algo que resulta apreciable, e incluso el propio Scheler ha insistido encarecidamente en lo último, al decir que hoy en día aún tres cuartas partes de las teorías del conocimiento que existen mantienen la errónea opinión de que es el juicio lo primario, aquello a partir de lo cual puede aprehenderse el objeto del conocimiento, lo ente en sí mismo.

La resistencia, por lo tanto, al igual que la corporalidad, se basa en el hecho de que ya hay mundanidad [181]. Son fenómenos concretos de un comparecer aislado, esto es, aislado en función de un determinado modo de acceso del mero deseo. La concepción de lo ente del mundo en cuanto resistencia está relacionada en el caso de Scheler con su orientación hacia la biología, es decir, con la cuestión de cómo se dará, si acaso, el mundo para los seres vivos primitivos. A mi modo de ver, esta vía, la de pretender explicar valiéndose de la analogía desde los seres vivos primitivos hasta los seres unicelulares, está por principio equivocada. Sólo cuando hayamos captado la objetualidad del mundo que nos es accesible, esto es, nuestra relación-de-ser para con el mundo, podremos, si acaso, modificando de alguna manera nuestros modos de observación, caracterizar lo que sea la mundanidad de los animales, y no al revés, puesto que en el análisis de lo que es el mundo-en-torno de los animales estamos siempre obligados a hablar en términos analógicos, con lo que ese mundo-en-torno no puede ser para nosotros el más simple.

Una vez analizado cómo la explicación de la realidad de lo real se funda en la comprensión previa de la constitución básica del propio *Dasein*, tenemos ya la condición básica que ha de cumplir cualquier intento de decidir entre *realismo* e *idealismo*. A la hora de aclarar estas posiciones se trata no tanto de dejar las cosas claras entre ellas ni de decidir cuál de ellas sea la solución, sino de llegar a ver que las dos se sostienen sólo sobre la base de una omisión que consiste en presuponer un concepto de «sujeto» o de «objeto» sin aclarar qué tengan que ver dichos conceptos básicos con la subsistencia básica del propio *Dasein*. No obstante, todo idealismo riguroso tiene razón en el hecho de reconocer que ser, realidad, realidad efectiva

[181] *Weltlichkeit schon ist:* literalmente, «[la] mundanidad ya es». *(N. del T.)*

[Wirklichkeit] sólo pueden explicarse si el ser, lo real, está presente *[präsent]*, comparece. Mientras que todo realismo tiene razón por cuanto procura que la conciencia natural del *Dasein* se atenga a la existencia de su mundo; sin embargo, yerra de inmediato, siempre que pretende explicar esa realidad con ayuda de lo real mismo, es decir, al creer que la realidad pueda aclararse por medio de procesos causales. Desde un punto de vista puramente metódico, científico, el realismo está un escalón por debajo de cualquier idealismo, aun en el caso de que éste llegue al extremo del solipsismo.

Con esto quisiera dar por acabado de momento el análisis del mundo en lo que se refiere a la estructura de la significatividad. Insisto en que esta cuestión la volveremos a examinar en un nivel esencialmente superior, una vez hayamos aclarado el ser del estar-siendo-en-el-mundo, el modo de ser del propiciar el comparecer, el modo de ser del propio entender-de, para a partir de ahí poder hacer patente por qué la ocurrencia (de la comparecencia) del mundo debe concebirse en cuanto *presencia [Anwesenheit]* y *presente [Gegenwart]*.

§ 25. La espacialidad del mundo

El tema de nuestra reflexión es el *Dasein* por lo que hace a su constitución básica, el estar-siendo-en-el-mundo. Este fenómeno unitario lo observamos en primer lugar desde una de las tres posibles perspectivas, con la vista puesta en el elemento estructural del mundo, entendiéndose por mundo el mundo del *Dasein* cotidiano. Elaborando la estructura general de esa mundanidad destacábamos en principio su carácter de significatividad.

En tal labor no partíamos de la *extensio*, es decir, de la caracterización de la realidad que una orientación epistemológica extrema propone. No por eso deja de ser válida y de tener su derecho la posibilidad de definir primariamente el mundo en función de la extensión y la espacialidad, con vistas a cierta objetividad en el conocimiento de la naturaleza; y eso nos hace ver que en cierto sentido la *espacialidad* es inherente al mundo, *es un elemento constituyente del mundo*. Con esto no se está ni mucho menos diciendo, como pretendía Descartes, que el ser del mundo pueda definirse a partir de la espacialidad, que todos los demás rasgos posibles de la realidad del mundo estén fundados en la espacialidad. Más bien, surge la cuestión de si no será al revés, que haya que explicar la espacialidad a partir de la mundanidad, de si la espacialidad específica del mundo-en-torno, lo mismo que el modo y la estructura del propio espacio, y el descubrimiento del espacio, el modo de su posible comparecer, el espacio pura y

exclusivamente métrico, por ejemplo, no serán algo que sólo puede llegar a entenderse si se parte de la mundanidad del mundo. Y de hecho éste es el caso.

Explicitar el espacio y la espacialidad en cuanto elementos constituyentes básicos del mundo sólo partiendo de éste, según el cometido del análisis fenomenológico, significa exponer fenoménicamente la espacialidad en el mundo del *Dasein* cotidiano, hacer que en el mundo tomado en cuanto mundo-en-torno se vea la espacialidad. *Que el mundo sea mundo-en-torno radica en la mundanidad específica del espacio.* Sólo cuando se ha visto la mundanidad del espacio y la espacialidad primaria, es decir, cuando se ha entendido el espacio del mundo-en-torno y su trama estructural junto con el *Dasein*, está uno en situación de evitar una vía que siempre, y sobre todo también en el caso de Kant, se sigue a la hora de caracterizar el espíritu y el ser de lo espiritual, a saber, la de definir el espíritu siempre de manera negativa, por oposición al espacio; la *res cogitans*, por oposición a la *res extensa*; la de concebir el espíritu siempre en cuanto no-espacio. Frente a eso, el análisis originario de la mundanidad y de su carácter de espacio nos lleva, por el contrario, a ver que el propio *Dasein* es espacial, que no existe razón alguna para oponerse a ello y pensar, por causa de algún presupuesto metafísico, que el espíritu, es decir, la persona, el verdadero ser del hombre sea una especie de fluido que no se encuentra en el espacio y no debería tener nada que ver con el espacio, puesto que, al entenderse el espacio primordialmente en el sentido de la corporalidad, nos hallaríamos en peligro constante de materializar el espíritu.

A la estructura fenoménica de la mundanidad del espacio la llamamos lo *en-torno* [182] del mundo en cuanto mundo-en-torno. Por eso antes disponíamos el análisis de la mundanidad de tal manera que la mundanidad fuera lo primero que se tratara y luego, en segundo lugar, lo en-torno de la mundanidad en cuanto elemento constituyente del mundo inmediato [183].

La explicación de lo en-torno puede articularse en tres etapas: 1) resaltar la estructura fenoménica de lo en-torno en cuanto tal; 2) lo en-torno, lo mundano del mundo-en-torno en cuanto carácter primario del mundo y de la espacialidad, es decir, en cuanto carácter de ocurrencia (de la comparecencia) del mundo y, con ello, del propio *Dasein* en su estar-siendo-en; 3) la espacialización específica del mundo, es decir, el descubrimiento y la elaboración del espacio puro en cuanto desmundanización del mundo.

[182] *das Umhafte:* véase arriba, nota 67. *(N. del T.)*
[183] Véase § 21, p. 226; § 21 a), pp. 226 ss.; en particular, § 21 b), pp. 229 ss.

En lo que sigue, y para ir avanzando, los dos últimos puntos los trataré sólo de manera muy esquemática. La elaboración de la estructura de lo en-torno es lo que me parece aquí más importante. La estructura de lo en-torno del mundo, esa mundanidad específica del en-torno [184], viene caracterizada por tres fenómenos que se hallan ligados entre sí: *(des)alejamiento, zona, orientación* (direccionalidad, estar dirigido) [185].

a) La estructura fenoménica de lo en-torno en cuanto tal está constituida por: el (des)alejamiento, la zona, la orientación (la direccionalidad)

Los dos fenómenos citados en primer lugar, el de (des)alejamiento y el de zona, se refieren ambos a la orientación. Siendo la espacialidad inherente, y de manera primordial, a la mundanidad, no tiene por qué sorprender que ahora pretendamos mostrar fenoménicamente que ya en el análisis de la mundanidad de lo en-torno, ciertamente de modo no explícito, hemos hecho uso de dichos caracteres. Entre los caracteres del mundo relativos a la mundanidad hemos hecho mención entre otros del estar o ser a la mano *[Zuhandensein]*, que definíamos como la presencia de lo inmediatamente disponible en el ocuparse [186]. El «inmediatamente», *zunächst*, incluye en sí el fenómeno de la *cercanía, Nähe* [187].

Por otro lado, en el análisis del signo y del señalar veíamos cómo el ocuparse puede de manera autónoma, es decir, en cuanto cometido especial, encargarse de descubrir y de despejar, de precisar por dónde se puede seguir en un determinado momento en la constelación local del mundo-entorno. La flecha del coche nos indica hacia dónde va a ir, el camino y la dirección que va a seguir. En el fenómeno de lo en-torno están, pues, implicados los caracteres apuntados de la *cercanía* y la *dirección* (ir hacia...).

[184] *Umweltlichkeit:* si bien en otros lugares lo he traducido por «mundanidad del mundo-en-torno», aquí, afinando un poco más, y ya que el asunto es lo en-torno, creo que se puede decir «mundanidad del en-torno». *(N. del T.)*

[185] En lo que sigue se irá viendo el significado de tales conceptos. Baste aquí señalar que Gaos traduce *Entfernung* por «desalejamiento», *Gegend* por «paraje» y *Ausrichtung* por «dirección»; Rivera por «desalejación», «zona» y «direccionalidad», respectivamente. *(N. del T.)*

[186] *die Anwesenheit des zunächst Verfügbaren im Besorgen:* véase la definición que en la p. 265 se da de la *Zuhandenheit:* «Zuhandenheit aber ist Anwesenheit eines nächst verfügbaren Umweltdinges...», esto es, «el estar a la mano es presencia de una cosa del mundo-en-torno que se halla inmediatamente disponible». *(N. del T.)*

[187] *Nähe, nächst, zunächst:* «cercanía», «el más cercano», «muy cerca de» = «inmediato, inmediatamente». *(N. del T.)*

En la cercanía reside la lejanía, o, como luego diremos más exactamente: *la cercanía no es sino un modo de la lejanía o el (des)alejamiento* [188]. Con la cercanía y la lejanía, que caracterizan las cosas del mundo que nos ocupa tal como comparecen en ese ocuparse, ya está dado el fenómeno del (des)alejamiento. Hay que advertir ya aquí mismo que con «(des)alejamiento» no me refiero a algo así como la distancia entre dos puntos, por más que los tomemos no ya como dos puntos puros, sino en cuanto dos cosas del mundo, por ejemplo, la distancia [= el (des)alejamiento] entre silla y ventana, sino a la cercanía o a la lejanía [= al (des)alejamiento] que ocasionalmente se da entre la silla o la ventana y *yo* [189]. Sólo gracias a ese (des)alejamiento primario, al hecho de que la silla, en tanto que está en el mundo, se halla alejada [= desalejada] de mí, es decir, tiene una cercanía o una lejanía posibles con respecto a mí, sólo por eso es posible que la silla esté distanciada de la ventana, y que nosotros denominemos el nexo de remisiones de ambas (des)alejamiento, aun cuando esta acepción de *Entfernung* sea secundaria. La relación que hay entre ambos puntos no puede seguir aquí denominándose *Entfernung*; puesto que dichos puntos, al ser geométricos, no están desalejados, sino que tienen entre sí una distancia. Distancia *[Abstand]* y lejanía o (des)alejamiento *[Entfernung]* no coinciden. Más bien, la distancia está ontológicamente fundada en el (des)alejamiento, y sólo puede descubrirse y determinarse si hay (des)alejamiento.

El carácter de la constelación señalada en la que puede moverse una cosa concreta del mundo-en-torno —un coche que toma el camino de...— incluye en sí lo originario del *«hacia dónde»*, «hacia dónde», esto es, hacia un lugar, más exactamente, hacia un *sitio*, y eso implica: una *zona* determinada [190]. La zona no es sino el *«donde de un hacia dónde»*. La zona

[188] *Die Nähe ist nur ein Modus der Entfernung: Entfernung* significa «lejanía»; ahora bien, si se considera morfológicamente, *Entfernung* vendría a decir un des(hacer), *ent*, la lejanía, *Ferne* —el término que aparecía traducido por «lejanía» en la línea anterior, y que así seguiré traduciendo—, y un activo deshacer; de ahí *desalejamiento*, como Gaos traduce. Heidegger jugará con ese doble sentido tan paradójico: lejanía en cuanto desalejamiento —habría que añadir quizás: desalejamiento respecto de lo demasiado, de lo absolutamente lejano, pues *Ferne* viene a decir una «gran distancia o alejamiento». Para mantener presente ese doble sentido escribo *(des)alejamiento. (N. del T.)*

[189] Obviamente, la aclaración sólo tiene sentido en alemán: Heidegger trata de distinguir la acepción normal de *Entfernung* de aquella otra que él le quiere dar. En castellano no queda sino la opción de ir reproduciendo la posible ambigüedad agregando los distintos términos que de antemano ya la han resuelto. *(N. del T.)*

[190] «Lugar», «sitio» y «zona» corresponden a *Ort, Platz* y *Gegend. Platz* sería el lugar concreto, el lugar propio de algo: su *sitio. Gegend*, como dirá Heidegger en *Ser y tiempo*, es el ámbito, el círculo en que se sitúan los posibles sitios (véase *Sein und Zeit*, p. 103; *Ser y tiempo*, p. 128); siguiendo a Rivera traduzco *Gegend* por «zona»: frente al «paraje» de Gaos tiene la ventaja de valer para todo espacio, sea cerrado, sea abierto —así de amplio quiere ser el término alemán. (Véase *Ser y tiempo*, pp. 470 s., nota *** a la p. 128. *N. del T.*)

está esencialmente orientada al «hacia donde», la *dirección*. Estos fenómenos —cercanía, lejanía, dirección— ofrecen la primera estructura básica de lo en-torno; teniendo en cuenta la unidad de los fenómenos mismos puede decirse que *lo en-torno del mundo es la cercanía y la lejanía con carácter de zona de aquello con que se ocupa el ocuparse*. Aquello en que me paro en mi ocuparme cotidiano está caracterizado por medio de la cercanía y la lejanía, esto es, por una cercanía y una lejanía direccionadas, orientadas, que tienen carácter de zona. En ambos elementos estructurales, no obstante, zona, y cercanía y lejanía, reside lo que se dice un estar orientado por el propio *Dasein* que se está ocupando. Cercanía y lejanía, así como zona, poseen esa peculiar retroindicación [191] al trato que se ocupa con las cosas. Sólo con esa retroindicación vista desde las cosas del mundo-en-torno, con esa orientación de lo cercano y lo lejano, definida en el rasgo característico que es la zona, se obtiene la estructura completa de lo que de *«en torno»* tiene lo en-torno [192].

Ya en el discurso coloquial entendemos por «en torno» lo que está «en torno a nosotros». Eso que está «en torno a nosotros», el mundo-en-torno no es una multiplicidad abigarrada de cosas cualesquiera, sino que —ordenado según cercanía y lejanía— es lo real articulado en cuanto aquello que siempre en cada caso por su condición respectiva tiene sus circunstancias [193]; mejor dicho: las cosas del mundo-en-torno están todas situadas, tienen su sitio *[plaziert]*. Algo está cerca o lejos cuando se halla orientado con carácter de zona, es decir, por el *Dasein*; en concreto, siempre que tenga el sitio que con ese algo está ahí o el sitio que en el ocuparse se le asigne para que esté a mano. Todo lo del mundo con que el ocuparse trata tiene siempre su sitio en un doble sentido: por un lado, en cada caso según la manera de su ser del mundo, de su estar ahí, el sitio que con ello ya está ahí. En la experiencia natural del mirar al cielo el sol tiene sus sitios determinados. Mas, por otro lado, las cosas del mundo-en-torno que están inmediatamente a la mano poseen siempre un sitio asignado a ellas. El ocuparse tiene la posibilidad de asignar a una cosa un sitio propio, y esto no es algo obvio, algo que haya de darse por supuesto.

[191] *Rückweisung*: término pergeñado por Heidegger, que vendría a significar un «devolvernos a...». *(N. del T.)*

[192] *des «Um» des Umhaften:* véase arriba, nota 66. *(N. del T.)*

[193] *womit es je ein Bewenden bei etwas hat:* Heidegger juega aquí con la letra de un giro de imposible traducción literal; lo que he logrado sacar es esa correlación entre *condición respectiva* (de la cosa del mundo-en-torno) y sus *circunstancias*, lo que está en torno, constituyendo *su* entorno. (Véase arriba, nota 69. *N. del T.*)

¿Qué significa «sitio» realmente? *«Sitio» es el donde* a que aquello que está ahí o que está a la mano en el ocuparse *pertenece o corresponde*[194]. Eso a que pertenece es una zona, y la definición de tal pertenencia en cuanto situación *[Plazierung]* viene prefigurada en el ocuparse y teniendo en cuenta aquello que en cada ocuparse esté primariamente presente. La situación de las cosas del mundo-en-torno, incluso el arreglo de una habitación, se regula siempre según lo que tenga previsto en mi ocuparme cotidiano, y según como se caracterice mi propio *Dasein* en cuanto estar-siendo-en-el-mundo. La situación de las cosas del mundo-en-torno, la definición de lo que pertenece a una zona se funda una vez más en la presencia *[Präsenz]* primaria del ocuparse. En función del ocuparse se determinan el «por ahí» y el «por aquí» de lo que se va a emplear en el ocuparse, de lo que debe estar inmediatemente a mano, de lo que molesta y hay que quitar de en medio. Este peculiar «quitar»[195] de en medio es un ocuparse concreto en lo en-torno del mundo. La pertenencia a un donde, un donde orientado, viene dada con la significatividad del mundo. Es el ocuparse el que partiendo en cada caso de la presencia *[Präsenz]* de aquello que nos ocupa descubre primero los sitios que corresponden a lo del mundo, lo del mundo en el sentido de lo que está inmediatamente a la mano, pues sólo tales sitios, los de lo a la mano, se pueden señalar, hasta cierto punto de manera análoga a como los signos también se instituyen, mientras que los sitios de lo que está ahí sólo pueden encontrarse —encontrarse en cuanto sitios partiendo de lo orientado del mundo inmediato y volviendo a él.

La cercanía sólo puede definirse de modo negativo como un «no-[estar]-muy-lejos»; y este «no-[estar]-muy-lejos» se dice desde el horizonte del ocuparse cotidiano: «no-lejos», es decir, «aquí mismo» en el sentido de lo que está inmediatamente disponible en cualquier ahora, de lo que se puede apresentar al instante y en todo momento (sin pérdida de tiempo) —lo del mundo, lo cercano, que en sus remisiones está al mismo tiempo siempre a la mano junto con los demás.

Hoy en día para quien posee un aparato de radio un concierto en Londres queda cerca. Con la radio el *Dasein* de hoy en día lleva a cabo una apresentación de lo que es su entorno, un peculiar acercamiento —cada vez más amplio— del mundo, apresentación y acercamiento de los que to-

[194] Si no respetara cierta literalidad que en Heidegger parece conveniente, diría: «*"Sitio" es el donde* de donde aquello [...] es». *(N. del T.)*

[195] *«Räumen»:* «quitar, despejar, desocupar...»; está emparentado, sin embargo, con *Raum*, «espacio»: como si el verbo correspondiente a «espacio», digamos, «espaciar», significara «liberar el espacio quitando lo que lo ocupa». De ahí el ligero acento puesto por Heidegger. *(N. del T.)*

davía no se tiene una noción en lo que concierne al sentido de su *Dasein*. Considerándolo mejor, la cercanía no es sino un (des)alejamiento característico, disponible en una temporalidad concreta y determinada. En todas las especies de aceleración de la velocidad en las que hoy en día todos, más o menos libremente u obligados, participamos, está implícita la superación de las distancias[196]. Esta superación peculiar de las distancias es en lo que se refiere a su estructura de ser (les pido que lo entiendan ¡sin hacer valoración alguna!) una manía por la cercanía que tiene razón de ser en el propio *Dasein*. Dicha manía por la cercanía no es sino la reducción de las pérdidas de tiempo. Y la reducción de las pérdidas de tiempo es la huida de sí mismo del tiempo, un modo de ser que sólo algo como el tiempo puede tener. La huida de sí mismo no huye a cualquier otra parte, sino que es una de las posibilidades que el presente es. En esa huida de sí mismo el tiempo sigue siendo tiempo.

b) La espacialidad primaria del propio Dasein: *(des)alejamiento, zona, orientación son rasgos característicos del ser del* Dasein *en cuanto estar-siendo-en-el-mundo*

La cercanía y la lejanía de las cosas del mundo-en-torno entre sí se basan siempre en el (des)alejamiento primario, que es un carácter del propio mundo. Justo porque el mundo, por su propio sentido, está «lejos», se da lo que se dice la cercanía en cuanto modo de la lejanía; es decir, el propio *Dasein*, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, en cuanto ser que se hace presente en algo que es el mundo, es él mismo, por su propio sentido de ser, un ser (des)alejante, es decir, al mismo tiempo un ser que se acerca. La expresión «*Entfernung*» la empleo en un sentido, por decirlo así, transitivo, activo: el *Ent-fernen*, el desalejar significa entonces *hacer que desaparezca la lejanía*; acercar en cuanto traer o llevarse hacia..., de tal modo traer que en todo momento y de manera sencilla y normal sea posible el llevarse hacia...[197]. Esto constituye una violación del uso natural del lenguaje, pero en este caso el propio fenómeno lo exigía.

[196] Se trata aquí de *Entfernungen*, mas utilizado en el sentido corriente, no como *(des)alejamiento. (N. del T.)*
[197] Esos «traer o llevarse hacia...» son *Beibringen* y *Sich-hinzubringen*, que significan también respectivamente «enseñar» y «familiarizarse con algo». Es decir, «traer» es «acercar y enseñar»; «llevarse (hacia...)», «acercarse y familiarizarse con (eso)». De ahí que en la siguiente frase tenga que reconocer que está forzando el lenguaje, entre otras cosas porque no aparece documentado el uso reflexivo de *hinzubringen*. *(N. del T.)*

El propio Dasein es des-alejante: la continua superación de las distancias que la presentificación [198] de lo que está ahí supone. Con el estar-siendo-en-el-mundo del *Dasein* se da el desalejar mismo. El propio mundo se descubre desalejado, cercano. El (des)alejamiento, como la resistencia, por ejemplo, son *conceptos hermenéuticos*, es decir, expresan algo que por su propio sentido se entiende que es estructura del *Dasein*, una estructura de ser en la que, existiendo, siendo del carácter del *Dasein*, yo mismo me paro. Con el des-alejamiento se expresa, por lo tanto, una manera de ser que yo mismo puedo ser y en todo momento soy.

Todas las cosas del mundo-en-torno tienen un (des)alejamiento por estar, en cuanto cosas del mundo, alejadas. Si se enmascara el carácter de mundo-en-torno de las cosas del mundo-en-torno, y se desmundanizan las cosas hasta hacer de ellas dos puntos geométricos, acaban por perder su carácter de (des)alejamiento. Sólo tienen *distancia.* La distancia misma es una cantidad, un cuanto, un cuánto. Distancia es lo que el (des)alejamiento en principio, por su propio sentido, no es: un tanto concreto que únicamente puede determinarse a partir de la multiplicidad de lo que se mantiene a distancia. Es decir, la distancia entre esas dos unidades, ese tanto concreto, se determina en función de la multiplicidad de los puntos que aquí distan. *La distancia es un (des)alejamiento deficiente.* A esa transformación peculiar del (des)alejamiento del mundo-en-torno —*des-alejamiento en cuanto existencial del Dasein* y *alejamiento o distancia en cuanto categoría*— [199] se llega precisamente por medio del proceso, varias veces ya nombrado, de *desmundanización*, cuya estructura no podemos aquí indagar más en profundidad, porque para ello nos haría falta recurrir al fenómeno del tiempo.

Cercanía y lejanía tenían también en cuanto caracteres de lo mundano el rasgo de lo *zonal*, es decir, de lo que se halla en una zona. La zona es el donde del adónde pertenece algo, va, lleva, mira, etc. [200]. El «hacia...» es el *estar-dirigido [Ausgerichtetheit]* inherente a todo ocuparse en cuanto estar-siendo-en-el-mundo. Eso quiere decir que, al ser el estar-siendo-en siempre des-alejante, todo des-alejamiento, por ser un rasgo básico del estar-siendo-en-el-mundo, es estar-dirigido-hacia. La orientación puede es-

[198] *Gegenwärtigung:* véase arriba, nota 167. *(N. del T.)*

[199] Este segundo *Entfernung* —por contraste con el primero, *Ent-fernung*— parece que hay que entenderlo en el sentido corriente de «lejanía o distancia». Con respecto a «existencial», véase arriba, nota 176. *(N. del T.)*

[200] *Die Gegend ist das Wo des Wohin eines Hingehörens, Hingehens, Hinbringens, Hinsehens und dergleichen:* como el lector podrá apreciar, lo importante aquí es ese prefijo *hin*, «hacia...», que matiza todos los verbos traducidos, emparentándolos como diversas posibles acciones orientadas a lo mismo, un adonde. *(N. del T.)*

tar determinada y fijada en cada caso de diversas maneras en diversas ocasiones. A su vez la fijación de la propia orientación puede realizarse por medios diversos, puramente mundanos como los signos, o mediante cálculos estrictamente matemáticos. Mas la condición de posibilidad de tal fijación es la definición de la zona a partir de la significatividad.

En principio se descubren las zonas del cielo en función de la salida y la puesta del sol; no se considera ahí el sol en cuanto cosa astronómica, sino como algo que está ahí en el mundo-en-torno, de lo que se hace uso constante en el ocuparse cotidiano, de hecho como lo que en el cambio del día y la noche nos da luz y calor. Ese su modo de ser, su utilidad, va cambiando con su posición: por la mañana es aún frío y crepuscular. Las diferentes posiciones del sol en el cielo y, desde luego, las más características, como son la salida, el mediodía, la puesta, son zonas concretas que en todo momento están ahí. Al ser del mundo-en-torno, posibilitan una orientación, de modo tal que en referencia al cielo, según sea el este, sur, oeste y norte, se puede a su vez determinar cualquier zona del mundo-en-torno. Toda andadura por el mundo-en-torno, toda situación en un campo o similar, puede orientarse por la *zona del mundo*. Hay que advertir que, cuando por primera vez se descubren las zonas del mundo, éstas no son ni mucho menos conceptos geográficos, lo que claramente se ve en el hecho de que antes y aún hoy las iglesias y las tumbas se orienten en direcciones bien concretas. Tales zonas —este, oeste, por ejemplo— que vienen aquí al caso no tienen ninguna relación con contexto geográfico alguno, sino que se refieren a la salida y a la puesta del sol, la vida y la muerte, así pues, al *Dasein* mismo. Si recordamos «De bello gallico» de César, allí el campamento militar se sitúa siempre en una dirección bien concreta y determinada. En función de tales orientaciones, que en principio no son zonas fijadas mediante cálculo geográfico u otro tipo de determinación teórica, se articulan todas y cada una de las zonas del mundo-en-torno. El donde de la pertenencia al mundo-en-torno, ese todo de lo en-torno en que me muevo, resalta en cada caso de una u otra manera, siempre según lo que de manera principal esté al cuidado. Las espacialidades que así se articulan, la espacialidad de una casa o un todo espacial, el mundo-en-torno todo de una ciudad no son para nada una multiplicidad tridimensional que estuviera ocupada con cosas. Sólo puede descubrirse una zona en cuanto tal del mundo por cuanto el propio estar-siendo-en-el-mundo, en su alumbrar, está orientado. Éste es un principio fundamental que formulado al revés nos permite ver algo esencial en el carácter primario del *Dasein*: puesto que sólo se puede descubrir la zona partiendo de un *Dasein* que está orientado, éste, el propio *Dasein*, ya de suyo es estar-siendo-en-el-mundo.

Así pues, vemos que una y otra vez la articulación de la zona y con ello la fijación de lo cercano y lo lejano vienen determinadas a partir de la significatividad de las propias cosas que comparecen. El mundo inmediato, las cosas que en él comparecen no están situados al modo de un sistema de puntos geométrico-matemático, sino dentro de tramas de remisiones propias del mundo-en-torno: encima de la mesa, junto a la puerta, detrás de la mesa, en la calle, a la vuelta de la esquina, junto al puente —orientaciones bien concretas que poseen, en su ser pura y exclusivamente del mundo-en-torno, el carácter de la significatividad, es decir, el donde del parar(se) de la ocupación cotidiana. En esa estructura de lo en-torno, que por medio de la cercanía, la lejanía, la zona y la orientación se concentra en el ocuparse y se funda toda ella en la significatividad, no hay todavía nada en absoluto de la estructura de un *espacio homogéneo*.

Es homogéneo el espacio puro de la métrica, de la geometría, por haber destruido éstas la particular estructura de lo en-torno, para tener así, es la única manera, la posibilidad de descubrir el espacio homogéneo y poder calcular los procesos dinámicos de la naturaleza considerándolos meros cambios de posición dados en el tiempo, en todo lo cual el cálculo mismo es sólo una determinada forma de apresentación.

La función básica que el (des)alejamiento o el acercamiento tienen en el *Dasein* solamente la he señalado remitiendo a lo que más adelante, al tratar del tiempo, veremos más detalladamente: que *en el propio Dasein hay una particular tendencia a la cercanía* —cercanía que por su propio sentido está en estrecha relación de ser con el *presente*; mas el presente es *una* posibilidad del tiempo.

Así pues, la zona y su concreción en el sitio vienen siempre determinadas por el mundo-en-torno a partir de zonas ya existentes, las cuales zonas a su vez se determinan partiendo de la presencia de aquello en que hay que ocuparse. La determinación del (des)alejamiento tiene lugar por medio de la interpretación cotidiana. No es una medición de distancias, sino una valoración de (des)alejamientos, y esa valoración a su vez no se realiza respecto de una norma fija, sino de (des)alejamientos que en la vida cotidiana son conocidos, que son inherentes en cada caso al entender-de-ser del *Dasein*. Vistas en relación a la medida, en metros, por ejemplo, son muy inexactas, pero en cuanto interpretaciones cotidianas poseen su *propia precisión* y su justificación originaria.

Así podemos decir que hasta... tal sitio es un pequeño paseo o está a dos pasos. Tales medidas no son reducibles a cantidades, puesto que un pequeño paseo es diferente según para quién, y, sin embargo, en la generalidad de los encuentros resulta suficientemente conocido. Aun cuando empleemos

una medida, en los casos en que definimos las distancias con cifras, por ejemplo, al medir el tiempo, cuando decimos hasta... tal sitio hay media hora o una hora, esta misma medida una vez más se valora de maneras muy diversas. El camino que recorre uno todos los días y del cual quizá se sabe en términos objetivos cuánto tiempo lleva recorrerlo puede resultar cada día diferente, más o menos largo. Esto no es más que el reflejo de que soy yo el que recorre el camino y lo recorro en cada caso como des-alejamiento *mío*, en el cual me alejo de algo o me acerco a algo que yo mismo he puesto en mi ocupación, algo que no es un punto cualquiera del espacio, sino en lo que, como si dijéramos, estoy ya de antemano en mi *Dasein*. Tales des-alejamientos son inherentes a mi *estar-en [Sein-bei]* ocasional. No son distancias que uno mide con sus pasos como si se tratara de un metro que se va extendiendo a todo lo largo del recorrido que hay que medir, sino que soy yo mismo el que en cada caso va salvando [201] su des-alejamiento.

La duración de tal (des)alejamiento se determina según cómo tenga yo tiempo —mejor dicho: según *cómo en cada caso sea yo el tiempo*. Un camino que «objetivamente» sea más largo puede resultar más corto que el que, siendo «objetivamente» bien corto, se hace —como suele decirse— inacabable. La diferencia entre tales duraciones se basa en el propio ocuparse y en según qué se tenga en cada ocasión al cuidado. *El tiempo que yo soy da lugar, siempre según cómo lo sea, a duraciones diferentes.*

Las distancias objetivas del mundo no coinciden con los (des)alejamientos experimentados e interpretados. Se tiende a calificar de «subjetivas» esas interpretaciones y valoraciones de los (des)alejamien-tos por comparación con lo que se entiende es la referencia primaria, la «naturaleza objetiva del mundo» y sus distancias, en apariencia determinables de modo absoluto. Mas hay que advertir que dicha «subjetividad», en la cual medimos los (des)alejamientos con respecto a nosotros, constituye precisamente la verdadera viveza, la verdadera vida del estar-siendo-en-el-mundo. En lo que se refiere al *Dasein* mismo, es quizá lo más «objetivo» que pueda haber, puesto que es inherente al modo de ser del propio *Dasein* y no tiene nada que ver en absoluto con lo que sería el capricho «subjetivo».

Mirándolo mejor, tampoco coinciden, y eso es importante, los (des)alejamientos del mundo-en-torno que en cada caso son fijos con las distancias. Quiero decir que lo «próximo», lo «inmediato», no es lo que está a la mínima distancia de mí, sino lo que está situado en cierto ámbito medio al alcance de la mano y de la mirada. Puesto que el *Dasein*, por estar-siendo-

[201] *überwindet:* se suele decir «salvar una distancia», y a eso es a lo que se refiere el original. *(N. del T.)*

en-el-mundo, es des-alejante, se mueve en un «entorno» que él mismo en cada caso des-aleja, desplegándolo en cierto espacio de juego[202]. Siempre se ve y se oye más allá de lo que según la distancia sería lo más próximo de todo. Ver y oír son sentidos de lo alejado, puesto que es en ellos en los que el *Dasein* (se) para especialmente des-alejando. Para quien lleva gafas, con ser lo que objetivamente, ateniéndonos a la distancia, más cerca de él está, esas gafas están siempre mucho más lejos que la mesa a la cual se sienta. Es decir, lo «próximo», lo «inmediato» según la distancia, no es lo primero que comparece en la cotidianidad. Por otro lado, no se puede citar como contraejemplo el sentido del tacto y su extensa función, precisamente porque el tocar y el agarrar no tienen principalmente la función expresa de acercamiento. Donde más claramente se ve esto es en una de las acciones más elementales de nuestra vida: el andar.

Al andar por la calle se va tocando, se va rozando el suelo con cada paso que se da, y, sin embargo, no se vive en lo tocado, en lo —al tocarlo— acercado. El suelo sobre el que ando no es para nada lo «próximo», lo «inmediato»; lo próximo, lo inmediato, quizá sea un conocido que, aun a veinte pasos de distancia, viene hacia mí. Queda así claro que el estar-siendo-en en su carácter de acercante o desalejante, viene siempre determinado en función de la presencia del ocuparse, del primario estar en *[bei]* algo, y como ese estar en algo está íntimamente relacionado con el tiempo, como si dijéramos, lo es, se define a partir de ahí la interpretación del (des)alejamiento, la cual en principio siempre es diferente del cálculo de distancias. El cálculo de distancias es siempre una modificación de la interpretación del (des)alejamiento, del estar-siendo-en. Que el (des)alejar y el estar (des)alejado son inherentes tanto al *Dasein* como a su constitución básica del estar-siendo-en es algo que también se pone de manifiesto en el hecho de que ese (des)alejamiento en que en todo momento vivo *jamás* lo puedo *cruzar*. Ciertamente, la distancia que hay entre la silla y la puerta la puedo atravesar; mas el (des)alejamiento en que estoy en este sitio respecto de la puerta, jamás. Ese (des)alejamiento que yo mismo soy en cuanto «ser-para-con» no lo puedo cruzar. Y si intento algo parecido sale a la luz la particularidad de que arrastro conmigo el (des)alejamiento; *me lo llevo conmigo porque yo mismo lo soy*. Esto está también relacionado con otra consecuencia, sin duda alguna complicada, de nuestra constitución, el hecho de que uno nunca pueda saltar por encima de su propia sombra, puesto que la sombra salta adelante con uno mismo. Por esa espacialidad primordial del mundo-en-

[202] El forzado «des-aleja», *ent-fernt*, hay que entenderlo en este caso en el sentido de «separa, despliega, pone aparte»; de ahí el «des-aleja, desplegándolo». *(N. del T.)*

torno, en la que en todo momento se está, no puede uno deambular, andar de aquí para allá, puesto que es la espacialidad propia de mi estar-siendo-en-el-mundo que en todo momento llevo conmigo y que, como quien dice, allí donde esté, en cualquier sitio recorto del «espacio objetivo del mundo».

La posibilidad del señalar se funda en la constitución de la orientación. El señalar es lo que hace que veamos y experimentemos un «ahí» o un «allí» [203]. Tal «ahí» o «allí» lleva al descubrimiento del «aquí» del señalar y del que señala. Que en el mundo-en-torno comparezcan signos, que sean entendidos y utilizados, quiere decir: el estar-siendo-en-el-mundo, el trato ocupándose con las cosas en el mundo está en cuanto tal orientado. Como el *Dasein* está orientado en su ser, por ser un estar-siendo-en, por eso hay derecha e izquierda; mejor dicho: puesto que el *Dasein* orientado es corporal, la corporalidad está necesariamente orientada. La orientación del aprehender y del mirar articula el «recto» y el «a derecha e izquierda». El *Dasein* está orientado por ser corporal, y por ser corporal es en cada caso su derecha o su izquierda, y por eso las partes del cuerpo son también derecha e izquierda. Es decir, es inherente al ser de las propias cosas corporales el que la orientación forme parte de su constitución. No existe *la* mano sin más, sino que cualquier mano, o cualquier guante, es derecho o izquierdo, puesto que el guante por el propio sentido de su uso debe seguir los movimientos del cuerpo. Salvo ciertos movimientos orgánicos bien concretos, todo movimiento del cuerpo es siempre un *«yo muevo»* y no un «se mueve». De ahí el que cosas tales como los guantes estén siempre orientados a derecha o a izquierda, y no, por ejemplo, un martillo que sostengo con la mano y que, sin embargo, en sentido estricto no comparte mi movimiento, sino que se deja de tal modo mover por mí que él mismo se mueve. Por eso no hay martillos derechos y martillos izquierdos.

El estar-orientado es un elemento estructural del propio estar-siendo-en-el-mundo, y no una propiedad de un sujeto que tiene sensibilidad para distinguir derecha e izquierda. Sólo partiendo de la constitución básica del *Dasein*, de su estar-siendo-en-el-mundo, se logra entender el que el ocuparse pueda en todo momento orientarse, es decir, actuar en cada caso según su orientación de tal y tal modo, determinado en función de aquello en que (se) para ocupándose. Un sujeto aislado con «sensibilidad para distinguir derecha e izquierda» no lograría jamás entender su mundo, orientarse en él [204]; sólo si se lo toma —el sujeto— por lo que verdadera-

[203] *«Dort»:* es lo que significa «ahí» o «allí» según el contexto. El «aquí» subsiguiente es *Hier. (N. del T.)*

[204] *könnte sich in seiner Welt nie zurechtfinden:* tiene el doble sentido de «entender» y «orientarse en...». *(N. del T.)*

mente es, ese estar ya en cada caso siendo en su mundo, se deja explicar el fenómeno. La apropiación y la fijación de un «ahí» o un «allí» es imposible, ciertamente, sin derecha e izquierda, pero es igualmente imposible sin mundo, es decir, sin la presencia-siempre-ya-previa *[Anwesenheit]* de alguna cosa del mundo-en-torno por la cual el *Dasein* se oriente, sin que el *Dasein* sea estar-siendo-en, es decir, un ocasional estar-ya-en algo —sólo porque es así se orienta por zonas y en determinadas direcciones.

Según esto, Kant yerra cuando dice: me oriento gracias a la mera sensación de una diferencia entre ambos lados de mi cuerpo [205]. No basta el fundamento subjetivo para la distinción, si es que derecha e izquierda puede llamarse así; con él no se llega a captar y concebir plenamente el fenómeno de la orientación. Puesto que la orientación es una estructura del estar-siendo-en-el-mundo, a la apropiación de una orientación, es decir, a un estar-siendo-en-el-mundo y a un moverse-en-el-mundo en cada caso concreto le es inherente siempre ya de antemano el «mundo». Un sujeto que tenga la «mera sensación» de derecha e izquierda es una construcción que no se corresponde con el ser del *Dasein* que yo mismo soy. Eso se ve claramente también en el ejemplo que Kant aduce y en la manera como explica el fenómeno de la orientación.

Supongamos que entro en una habitación conocida pero a oscuras, y en la que durante mi ausencia todo lo que estaba a la derecha ha sido puesto a la izquierda (se han invertido la mano derecha y la mano izquierda). En ese caso la sensación de derecha e izquierda no me ayuda en absoluto para orientarme, mientras no encuentre un objeto determinado «cuya posición tenga en la memoria», dice Kant de manera como incidental. Pero qué quiere decir «tener en la memoria» sino que necesariamente me oriento por ese estar-ya-siendo en el mundo. Y eso mismo, el encontrar un objeto determinado «cuya posición tenga en la memoria», no es menos constitutivo para orientarse que la sensación de derecha e izquierda. Un concepto inadecuado de *Dasein*, el de sujeto aislado, le induce a Kant a interpretar de manera impropia la condición de posibilidad de la orientación a derecha e izquierda. En el análisis de Kant, por el contrario, vemos cómo, de modo no explícito, debe hacer uso del fenómeno que es inherente a la orientación: encontrar un objeto «cuya posición tenga en la memoria». No obstante, ésta es sólo una interpretación psicológica del hecho ontológico de que el *Dasein*, para ser capaz en absoluto de orientarse, está en cada caso ya siempre en cuanto tal siendo en su mundo; sólo para

205 I. Kant: «Was heißt: Sich im Denken orientieren?» [«¿Qué significa orientarse en el pensamiento?»] (1786) *Werke* (Akad. Ausgabe), t. VIII, p. 135.

un *Dasein* así orientado hay derecha e izquierda y la posibilidad de apropiarse de la orientación y de interpretarla.

Kant no ve ni la verdadera trama que funda la orientación ni la composición correcta del fenómeno. Es verdad que de entrada no tenía la intención de aclarar el fenómeno de la orientación hasta el punto en que se viera que a toda orientación le es inherente un «principio subjetivo», como llama a la sensación de derecha e izquierda. Como aquí descartamos el concepto de sujeto de Kant, que remite al de Descartes, y a la hora de asir los fenómenos partimos del *Dasein* con toda su constitución de ser, sería precipitado e impropio llamar «principios subjetivos» a derecha e izquierda. Si en este contexto decidiéramos llamar «principios subjetivos» a derecha e izquierda, habría entonces que denominar también «principio subjetivo» a la constitución básica, al hecho de que para el *Dasein* el mundo esté siempre ya presente. Mas caracterizar la presencia del mundo de «principio subjetivo» ¡es algo ciertamente inadmisible!, si bien justamente nos muestra cuán poco satisface el concepto tradicional de sujeto la verdadera estructura constitutiva del *Dasein*, es decir, la estructura de aquello que naturalmente el concepto de sujeto mienta siempre *de facto*. Mas el modo como nos apropiamos de la orientación, la condición de posibilidad de que nos orientemos, pone ya de manifiesto que la orientación es inherrente al propio *Dasein*.

Confío en que baste esta caracterización del (des)alejamiento, la zona y la orientación en relación a lo que necesitamos saber para el *tiempo* y el *análisis del tiempo*.

c) La espacialización del mundo-en-torno y del espacio del mundo-en-torno. La definición matemática de espacio y de extensión en el caso de Leibniz

En este lugar no podemos sino esbozar brevemente, a modo de guía, los conceptos básicos por que se orienta dicha espacialización del mundo-entorno y del espacio del mundo-en-torno, es decir, los conceptos de espacio y de extensión tal como básicamente se entienden en la definición matemática. No me atengo en este caso a la definición de Descartes sino a la de Leibniz, esencialmente más desarrollada.

Dice Leibniz: *Spatium est ordo coexistendi seu ordo existendi inter ea quae sunt simul*[206]. «El espacio es el orden de la copresencia, el orden de la

[206] G. W. Leibniz: *Mathematische Schriften.* Initia mathematica. Mathesis universalis. T. VII: *Die mathematische Abhandlungen.* Ed. por C. I. Gerhardt. Copia reprográfica de la edición de Halle 1863, p. 18.

existencia de lo que está al mismo tiempo.» Vemos ya en esta definición, en el «coexistendi» y en el «inter ea quae sunt *simul*», cómo el *tiempo* tiene carácter constitutivo por lo que hace al espacio. Por otro lado, define la extensión: *Extensio est spatii magnitudo.* «Extensión es la medida del espacio, extensión es la cantidad de espacio.»[207] Y añade una significativa apostilla: *Male Extensionem vulgo ipsi extenso confundunt, et instar substantiae considerant*[208]. «Hacen mal en confundir tan a la ligera la simple extensión con lo extenso y considerarlo substancia», y con ello se refiere, por supuesto, a Descartes. *Si spatii magnitudo aequabiliter continue minuatur, abit in punctum cujus magnitudo nulla est*[209]. «Cuando la cantidad de espacio, la *extensio*, va disminuyendo de manera constante y uniforme, acaba por desaparecer en el punto, cuya cantidad es nula y carece ya de extensión.» *Quantitas seu Magnitudo* (la determinación de la cantidad, que luego vamos a necesitar para la medición del tiempo) *est, quod in rebus sola compraesentia (seu perceptione simultanea) cognosci potest*[210]. «Cantidad o medida es aquello que únicamente se puede conocer por medio de la presencia conjunta de algo, por medio de la *perceptio simultanea* de dos objetos», a saber, el tramo en cuestión y el propio metro. Así pues, constitutiva de toda aprehensión de la cantidad y de toda medición es la presencia del metro, de la norma de medida, mientras que la aprehensión de la cualidad *nec opus est compraesentia*, no exige tal copresencia, sino que lo cualitativo *singulatim observatur*[211], «se observa en sí mismo ello solo en su singularidad».

He presentado estas definiciones de las estructuras básicas del espacio homogéneo del mundo que sirven de fundamento de la naturaleza, porque son más sencillas de exponer que lo que serían las de la física y la matemática actuales; hay que advertir, no obstante, que el que las definiciones sean sencillas no significa que resulten categorialmente diáfanas. A aquellos que estén más versados en cuestiones matemáticas les remito a una investigación fenomenológica de Oskar Becker[212]. Aquí no vamos a desplegar la cuestión ciertamente esencial acerca de la génesis del espacio específicamente matemático de la naturaleza a partir del espacio del mundo-en-torno, aun cuando sea para el autor la que se encuentra en el fondo. Co-

[207] *Loc. cit.*
[208] *Loc. cit.*
[209] *Loc. cit.*
[210] *Loc. cit.*
[211] *Ibid.*, p. 19.
[212] O. Becker: «Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen», *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. VI (1923), pp. 385 ss.

mienza tratando también el problema del espacio tal como aparece en las matemáticas, en particular como se plantea en la geometría moderna; sin embargo, ofrece asimismo perspectivas detalladas de los diferentes estadios dados en la propia geometría. Al comienzo se halla la descripción puramente morfológica de figuras geométricas, la cual no implica aún métrica alguna; descripción de figuras tal como se puede dar asimismo en la botánica a la hora de describir las diferentes formas de las hojas. En este cometido se fijan conceptos morfológicos bien concretos que poseen su particular exactitud aun cuando no puedan ser matematizados. El segundo estadio es el del *Analysis situs*, o análisis (geometría) del lugar; el tercer estadio es el propiamente métrico, el único al que se ajusta en sentido estricto la expresión «geometría».

Con esto damos por acabado el análisis del mundo en lo relativo a la mundanidad. La estructura de la mundanidad del mundo que se deduce del análisis realizado es importante para que se entiendan las cosas tal como son, por cuanto gracias a él debe saltar a la vista que la espacialidad sólo puede interpretarse sobre la base de la mundanidad, en especial cuando se trata de entender la estructura del espacio homogéneo tal como se presupone en las ciencias de la naturaleza.

§ 26. El «quién» del estar-siendo-en-el-mundo

Vamos a tratar ahora de captar y de concebir el fenómeno básico del *Dasein* en la segunda dirección de su estar-siendo-en-el-mundo. Decir que hay que caracterizar de modo más preciso ese ente que tiene el modo de ser del estar-siendo-en-el-mundo es algo que en cierto sentido no cuadra con la observación estricta del fenómeno del *Dasein*. Se comprenderá esto si recordamos que ese ente que llamamos *Dasein*, justamente la caracterización de su qué, es la de *«haber-de-ser»*. No se trata de ningún qué determinado y concreto que por lo demás tuviera su modo de ser, sino de que lo que el *Dasein* es es justo su ser. Eso nos indica que a esa expresión «lo ente que tiene el modo de ser del *Dasein*» no debemos atribuirle nada que invierta el planteamiento completo; esto es, al decir, y de hecho no tenemos derecho a decirlo, «lo ente que tiene el modo de ser del *Dasein*» no debemos pensar que ese ente sea algo del estilo de una cosa de las que están ahí en el mundo que por lo que hace a su qué fuera en principio libre para especificarlo por sí solo y que una vez especificado ese qué le correspondiera, como a una cosa, una silla, una mesa o algo similar, un determinado modo de ser. Y puesto que la expresión «lo ente que tiene el modo de ser

del *Dasein*» sugiere siempre algo del estilo de la substancialidad, por eso en el fondo es una expresión desacertada.

Por otro lado, hay que recordar que ese ente que llamamos *Dasein*, y, así, con esa expresión del puro ser, de manera más afortunada, lo soy siempre yo. Es inherente a ese ser —*Dasein*— la ***ocasionalidad de un yo*** que es ese ser. Así pues, si queremos informarnos acerca de ese ente, del *Dasein*, habrá que preguntar por lo menos ***quién*** es ese ente y no qué es ese ente. Es decir, se trata de determinar el quién de ese ser. Mediante esta formulación evitamos, al menos terminológicamente, el peligro de entender que nos estamos refiriendo a algo del estilo de una cosa que está ahí. Con todo, el significado de la expresión «yo» queda indeterminado, tal como suele entenderse en principio de modo inmediato en el uso normal. Cuanto más abierto se deje el significado del término «yo», sin remitirlo directamente a un «sujeto» o a algo similar, tanto más libre de cargas quedará el término, de manera que luego tanto mayor será la posibilidad de ajustarlo de modo más exacto al fenómeno. La respuesta a la pregunta por el ***quién de ese ente*** que somos siempre nosotros mismos se llama *Dasein*.

a) Dasein *en cuanto co-estar-siendo [Mitsein]; el ser del otro en cuanto* Mitdasein *(crítica de la empatía)*

En el anterior análisis de la constitución básica del *Dasein* en cuanto estar-siendo-en-el-mundo el tema era el mundo en cuanto en-qué del *Dasein*, tomado éste en su sentido concreto de estar-siendo-en. Pero en ese análisis del mundo tampoco resaltábamos todos los fenómenos que allí aparecían. Al explicar el mundo-en-torno del trabajador se nos mostraba el fenómeno del mundo público. Tanto en el trabajo a que se atendía como en el material que se empleaba y en las herramientas que se usaban hay *otros*, para quienes se hace el trabajo, quienes a su vez han fabricado las herramientas, que *co-están*, que *con-son aquí*, que *coexisten*[213]. En el mundo del ocuparse comparecen otros, y ese comparecer es un *co-estar*, un *con-ser aquí*, un *coexistir*, no un estar ahí. No hemos vuelto a tener en cuenta a

[213] *sind Andere [...] mit da:* el verbo es aquí *mitdasein*, es decir, «haber» —que no es el uso técnico que Heidegger le da, pero aquí se impone en primer lugar—, «coexistir», «co-estar, con-ser en el *Da*», siendo el *Da* ese ámbito espaciotemporal que constituye mi ser; así pues, un *aquí*, dicho sea en su sentido amplio. En la siguiente frase aparece ese *Mitdasein* substantivado. Si bien *Mitdasein*, en correspondencia con *Dasein*, no lo traduciré, por encerrar todos esos aspectos que acabo de señalar, el verbo hay que verterlo: será «coexistir». *(N. del T.)*

esos otros por lo que hace a su modo de ser ni mucho menos a su manera de comparecer.

Por otro lado, se habló también del mundo-en-torno público, contraponiéndolo al en cada caso propio, y de la fluctuante frontera entre el estar-siendo-en-el-mundo público y el estar-siendo-en-el-mundo propio. El mundo-en-torno, decíamos, no sólo es el mío sino también el de los demás, el de los otros[214]. Una vez más se nos mostraba el fenómeno de los otros, sin que tampoco entonces lo resaltáramos con mayor acuidad —los otros, de quienes decíamos que comparecen ante nosotros. No es que hayamos pasado por alto el fenómeno de «los demás», de «los otros» que coexisten en el mundo-en-torno, ni siquiera en los contextos ya tratados, sino que deliberadamente hemos restringido el análisis del mundo-en-torno sólo a las cosas que comparecen en ese mundo-en-torno. Esto supone una reducción violenta del análisis del mundo, exigida, no obstante, por el propio asunto, como más adelante se verá.

Es verdad que hasta ahora no hemos tenido en cuenta a los demás y su ser, pero tampoco —y eso es algo que se debe tener bien presente— hemos partido en nuestro análisis del presupuesto de que en principio esté yo solo en el mundo o de que en principio se dé el «yo» sin el mundo. Una vez rechazados tales planteamientos y puesto de manifiesto el estar-siendo-en-el-mundo, hablar del aislamiento del yo o de que «esté yo solo en el mundo» es algo que carece de sentido. La última formulación de lo que primero se halla en el fenómeno del *Dasein* —«estoy siendo en un mundo»— sería ya mucho más adecuada que «en principio existe un mero sujeto sin mundo». Pero incluso esa formulación: «en principio se da un yo con su estar-siendo-en-el-mundo», resulta errónea. Puesto que, al tratar del estar-siendo-en-el-mundo nos referimos siempre al estar absorbido en el mundo del ocuparse cotidiano inmediato, en el cual los demás, los otros, también coexisten. Así pues, nada de un «sujeto» y un «yo» a los se contrapusieran un «objeto» o un «no-yo». Esa indeterminación en la que dejábamos el *«quién»* que el *Dasein* es, así como el no haber resaltado a los otros que comparecen junto con el mundo, fue algo metodológicamente deliberado, exigido por la subsistencia fenoménica básica del existir cotidiano.

Así las cosas, ¿qué significa para el ser del *Dasein* esa indeterminación del «quién» y esa falta de resalte de los otros en el mundo-en-torno? Sencillamente que el *Dasein, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, es al mismo tiempo*

[214] Lo que en buen castellano se dice «los demás», literalmente vertido del alemán es «los otros». *(N. del T.)*

estar-con-otros —mejor dicho: *«co-estar-siendo»* [215]. El enunciado fenomenológico: «El *Dasein*, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, es co-estar-siendo con otros», tiene un sentido *ontológico-existencial* y no pretende dar expresión al hecho de que efectivamente yo no soy un ser único y de que existen otros entes de mi especie. Si con tal definición pretendiera decir eso, que efectivamente yo no soy un ser único, estaría hablando de mi *Dasein* como si éste fuera una cosa que está ahí en el mundo-en-torno; y el ser no sería una caracterización que conviniera al *Dasein* por sí mismo, en razón de su manera de ser, sino que el co-estar-siendo sería algo que el *Dasein* ocasionalmente tendría, precisamente por causa de la existencia de los demás. El *Dasein* sería co-estar-siendo sólo porque los demás efectivamente existen.

El co-estar-siendo supone un carácter de ser *co-originario* con el estar-siendo-en-el-mundo del *Dasein* en cuanto tal, y ésa es la condición formal de posibilidad del *co-estar-alumbrado* [216] del *Dasein* de los demás para el *Dasein* siempre propio. Este carácter del co-estar-siendo caracteriza al *Dasein* incluso cuando de hecho al otro *Dasein* no se le aborda para hablarle sino que se lo percibe como algo que está ahí. Hasta el estar solo del *Dasein* es co-estar-siendo en el mundo. El estar solo no es sino una forma deficiente del co-estar-siendo —falta el otro—; con ello, sin embargo, se apunta justamente el carácter positivo del co-estar-siendo. Falta el otro, eso quiere decir que la constitución de ser del *Dasein* en cuanto co-estar-siendo no llega fácticamente a completarse. El que falte el otro es algo que sólo puede darse si mi propio ser es co-estar-siendo; es una modificación del ser de mi propio *Dasein* y en cuanto tal una manera positiva de mi ser: sólo porque es co-estar-siendo puede el *Dasein* estar solo. Por otro lado, no se acaba con la soledad de nadie por poner a su lado otro ejemplar del género humano, ni siquiera otros diez. Por muchos que haya a su lado puede el *Dasein* seguir estando solo, puesto que el estar-con-otros no se basa en el hecho de que estén ahí juntos ejemplares iguales de cosas-sujeto [217]. Así

[215] Se trata, en primer lugar, de *Miteinandersein*, en segundo lugar, de *Mitsein*. En ambos casos se trata de destacar lo que de constituyente tiene el *con;* parece, no obstante, que la segunda expresión posee una connotación más «ontológica». Traduciré, pues, *Mitsein* por «co-estar-siendo», *Miteinandersein* por «estar-con-otros», dándose por supuesto que ese «estar con otros» tiene carácter recíproco; Rivera lo llama «convivir». *(N. del T.)*

[216] *Miterschlossenheit:* siendo *erschließen* «alumbrar», como vengo traduciendo (véase arriba, nota 39), *Erschlossenheit* sería el «estar alumbrado»; *Miterschlossenheit*, «co-estar alumbrado». *(N. del T.)*

[217] «Cosas-sujeto» calca *Subjektdingen*, «cosas que son sujeto»; «estén ahí juntas» da cuenta del *Zusammenvorhandensein*. Se podría decir, y sonaría mejor, «la existencia conjunta», pero no parece pertinente introducir aquí el término «existencia» justamente cuando se está contraponiendo el registro ontológico de la existencia y el registro óntico de los hechos. *(N. del T.)*

como de primeras el *Dasein* no es sólo un sujeto sin mundo ni un «interior» al que se le añadiera el mundo, así tampoco pasa el *Dasein* a ser co-estar-siendo por el hecho de que otro haga efectivamente acto de presencia.

Ese *Mitdasein*[218] *de los demás* es precisamente característico del estar-siendo-en de la cotidianidad, el quedar absorbido en el mundo. Los demás, los otros, coexisten en el mundo con que uno se ocupa, en que uno (se) para, aun cuando no estén corporalmente ahí a la vista. Si los demás comparecieran simplemente como cosas, justamente entonces no estarían aquí —existiendo—, y, sin embargo, su coexistir, su co-[estar]-aquí[219] en el mundo-en-torno es algo absolutamente inmediato, nada llamativo, algo que se da por supuesto, semejante al carácter de la presencia *[Anwesenheit]* de las cosas del mundo.

La herramienta que utilizo la compré donde...; el libro me lo regaló...; el paraguas lo olvidó... La mesa del comedor de casa no es un tablero redondo sobre un armazón con patas, sino un mueble situado en un sitio determinado que a su vez tiene sus sitios propios en los que todos los días se encuentran unos otros bien concretos. Y el sitio vacío me apresenta justamente el *Mitdasein* de otro, al implicar que falta.

Asimismo, aquello con que nos ocupamos en nuestro quehacer cotidiano puede estar presente en el cuidado en cuanto algo que pueda ser de provecho para otro, algo que le vaya a estimular, o a aventajar, algo que está en una relación cualquiera con los demás —la mayoría de las veces sin que se sepa expresamente de ello. En todo aquello con lo que tratamos, y sobre todo en las cosas del mundo, coexisten los demás, y en particular aquellos con los que cotidianamente se está. Tampoco en el quedar absorbido en el mundo se desmiente el *Dasein* en cuanto co-estar-siendo, que es como se puede concebir el co-estar-siendo mío con los demás y el *Mitdasein* de los demás conmigo. Ese estar-con-otros no es el resultado de la suma de la presencia de varios, un epifenómeno de la multiplicidad de la existencia, algo añadido, que sólo llegara a darse gracias a un número determinado, sino al revés: puesto que el *Dasein*, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, es por sí mismo co-estar-siendo, se da lo que se dice el estar-con-otros, el estar los unos con los otros. Ahora bien, ese ser de los otros que comparecen junto con... en las cosas del mundo no es el estar a la

[218] Si no hemos traducido *Dasein* para evitar una concreción siempre empobrecedora, hay que dejar *Mitdasein* igualmente sin traducir. Recuerdo, no obstante, al lector los rasgos que conllevaría: a) coexistir; b) co-estar (en un aquí); c) con-ser ese aquí, aquí que es el todo de cada situación, la circunstancia vital. *(N. del T.)*

[219] *Mitda:* literalmente, «co-aquí»; lo he explicitado por medio de ese «co-existir, co-[estar]-aquí». *(N. del T.)*

mano ni el estar ahí que convienen a esas cosas del mundo, sino *Mitdasein*. Y eso nos hace ver que ni siquiera al comparecer en el ocuparse mundano se convierte el *Dasein* en cosa, sino que conserva su carácter de *Dasein* y sigue compareciendo a partir del mundo. Frente a lo que antes decíamos nos encontramos aquí con una discrepancia. Tenemos aquí el comparecer mundano de algo cuyo modo de ser no puede concebirse ni en cuanto estar a la mano ni en cuanto estar ahí. Eso nos indica que la estructura de la mundanidad es más de lo que en el análisis anterior salió a la luz. Le es inherente no sólo el apresentar las cosas del mundo-en-torno sino también el que el mundo pueda apresentar el *Dasein*, tanto el de los demás como el en cada caso propio.

Los demás pueden comparecer en el mundo-en-torno. Con el campo mal labrado junto al que voy caminando se apresentan su propietario o el arrendatario; con el velero fondeado, alguien que con él hará sus travesías. Mas este comparecer tiene aquí una estructura de apresentación diferente. Esos otros no se hallan en la trama de remisiones del mundo-en-torno, sino que comparecen en aquello con lo que tienen que ver, en el «con-qué» de su trato (campo, barco), en cuanto los que tratan con ello. Comparecen en cuanto ellos mismos en su estar-siendo-en-el-mundo, no en cuanto algo que pasa[220], sino en cuanto el que labra el campo, el que navega con el velero, es decir, están aquí —existen— en su estar-siendo-en-el-mundo, y en tanto en cuanto están aquí —existen— de ese modo para mí, están aquí —existen— conmigo, que tengo yo mismo ese ser del estar-siendo-en-el-mundo. Están aquí —existen— conmigo en un único mundo.

Los nexos de remisiones que antes destacábamos apresentan siempre algo del mundo-en-torno, pero el mundo-en-torno, uno concreto, puede por su parte apresentar a la vez un estar en él —un *Dasein*. Para ello no es necesario que los demás, por decirlo así, estén «personalmente» en las cercanías; mas en el caso de que comparezcan personalmente o, como aquí más adecuadamente podríamos decir, corporalmente[221], el ser de los otros no es el del «sujeto» o la «persona» en el sentido conceptual que se les suele dar en la filosofía, sino que me encuentro con el otro en el campo, trabajando, por la calle, de camino al trabajo o paseando sin nada que hacer —siempre en un ocuparse o un no-ocuparse relativo a su estar-siendo-en. Se apresenta en su *Mitdasein* desde su mundo o desde nuestro mundo-en-torno común. La diferencia entre el encuentro personal con el otro y su

220 *Vorkommende:* asociado siempre a *vorhanden*, «lo que está ahí» simplemente. *(N. del T.)*
221 *leibhaftig:* es otra manera de decir «personalmente», que traducida al pie de la letra lo que dice es «corporalmente». *(N. del T.)*

ausencia *[Fortsein]* descansa sobre la base de ese comparecer en el mundo-en-torno los unos ante los otros, del estar-con-otros, los-unos-con-los-otros, que se apresenta en el mundo-en-torno. Ese los-unos-con-los-otros es un ocuparse en el mundo-en-torno y en el mundo los unos con los otros, tener que ver y que hacer los unos con los otros, *depender los unos de los otros*[222]. Ya en el más cotidiano pasar junto a alguien por la calle o cederle el paso reside ese comparecer en el mundo-en-torno, en este caso en la calle común. El ceder el paso sólo tiene sentido para un ente que está con otros, para un estar-siendo-en-el-mundo que en su ocuparse se orienta; el ceder el paso no es sino un fenómeno del trato con los demás en ese estar-los-unos-con-los-otros, un fenómeno muy cotidiano, generalmente del cuidar los unos por los otros, procurando no hacer nada al otro.

El hombre más extraño que pueda encontrar está conmigo en mi mundo y lo experimento en cuanto tal al evitarlo y pasar el uno al lado del otro. Una piedra o una teja que cayera de un tejado no pasa en sentido estricto al lado de una ventana. La manera del estar-con-otros citada en último lugar, ese no hacer nada al otro tan extendido en la vida cotidiana, ese modo de estar-con-otros no es que no sea nada, sino cierta modificación, privativa, del co-estar-siendo en cuanto depender-de-los-otros. Sólo porque el *Dasein* tiene en cuanto estar-siendo-en-el-mundo la constitución básica del co-estar-siendo, se dan el *estar a favor del otro*, *en contra del otro* o *sin el otro*, y hasta el indiferente pasar junto a otro.

Es importante poner perfectamente en claro la subsistencia de este fenómeno básico del estar-con-otros. A pesar de todos los demás prejuicios de la filosofía y los habituales intentos de explicación y deducción de tales fenómenos, hay que ponerse ante el fenómeno tal como éste se da, sin falsificarlo, y eso sólo es posible cuando desde el principio se tiene ya a la vista la constitución básica del *Dasein*, su estar-siendo-en-el-mundo. Para comprender no sólo esto sino también los rasgos siguientes es necesario tener presente de antemano que todos estos fenómenos, que aquí naturalmente no podemos sino tratar uno detrás de otro, no es que se deduzcan —porque ésa sea su estructura— los unos a partir de los otros, sino que unos y otros son *co-originarios*. Eso quiere decir que todos los demás caracteres sólo pueden llegar a entenderse partiendo de la constitución básica del estar-siendo-en; que no es que se vayan incorporando a lo largo de la existencia o por causa de la evolución del *Dasein*.

El estar-con-otros, que reúne la estructura de ser del *Dasein* en cada ocasión propio en cuanto co-estar-siendo y el modo de ser de los otros en

[222] *aufeinander angewiesen sein:* literalmente, «ser dependientes los unos de los otros». *(N. del T.)*

cuanto *Mitdasein*, hay que entenderlo partiendo de la constitución básica del estar-siendo-en-el-mundo. Al respecto hay que tener en cuenta que el modo inmediato de ocurrencia (de la comparecencia) de ese los-unos-con-los-otros radica en la propia dirección del mundo en que el ocuparse queda absorbido. Así pues, no es que partamos de un concepto cualquiera presupuesto de hombre y luego, porque, digamos, el hombre parece que es un «ser social», afirmemos que es inherente al *Dasein* la estructura del co-estar-siendo, sino que en la propia subsistencia fenoménica de la cotidianidad del *Dasein* se ve claramente que en aquello con que uno se ocupa a diario no sólo están los demás sino curiosamente *«uno mismo»*.

Pues bien, ese estar-con-otros viene definido por todos los caracteres que antes exponíamos respecto del estar-siendo-en, es decir, también el más indiferente estar-con-otros en el sentido del ir-uno-detrás-de-otro (por ejemplo, para orientarse en el espacio) sólo resulta comprensible si ese estar-con-otros quiere decir *estar-con-otros en un mundo*, estar-siendo-en-el-mundo, sobre cuya base dicho estar-con-otros, por indiferente e inconsciente que sea para el individuo, conforma las distintas posibilidades tanto de la comunidad cuanto de la sociedad. Aquí naturalmente no podemos indagar más a fondo en estas estructuras superiores y en su fundamentación.

Lo que debe quedar claro es que la mundanidad del mundo apresenta no sólo las cosas del mundo —el mundo-en-torno en sentido estricto—, sino también, aunque no en cuanto ser mundano, el *Mitdasein de los demás y el sí-mismo propio*[223]. Mas eso quiere decir que el comparecer mundano de algo no basta por sí solo para determinar el modo de ser de lo que comparece. Lo que comparece puede apresentarse en cuanto estar a la mano, estar ahí, *Mitdasein* o *Dasein* él-mismo. No se debe obviar la disposición hallada en el fenómeno de que el *Mitdasein* —el *Dasein* de los demás— y el propio *Dasein* comparecen desde el mundo. Por este comparecer mundano de los demás podría llamárseles a éstos, para distinguirlos de las cosas del mundo en su estar ahí o estar a la mano en el mundo-en-torno, *«con-mundo»*, y al propio *Dasein*, por cuanto comparece en el mundo, *«mundo de sí-mismo»*[224]. En lecciones anteriores así he visto las cosas y concebido los términos en ese sentido. El asunto, sin embargo, está absolutamente equivocado. La terminología muestra que de esa manera no se llegan a captar y concebir suficientemente los fenómenos, que los demás, por mucho

[223] *das eigene Selbst: selbst*, «mismo», es realmente un adjetivo que aquí se substantiva; en castellano no queda otra opción que adjuntarle un pronombre. «Uno mismo» parece corresponder mejor a *man selbst;* queda «sí mismo». Bien es cierto que ese «sí-mismo», siendo del *Dasein*, es siempre el *mío*. *(N. del T.)*

[224] Se trata, respectivamente, de *Mitwelt* y *Selbstwelt*. *(N. del T.)*

que comparezcan en el mundo, no tienen la manera de ser del mundo ni la tendrán jamás. Así pues, no debe denominarse a los otros «con-mundo». El poder comparecer en el mundo el *Dasein* y los *Mitdasein* es, ciertamente, constitutivo del estar-siendo-en-el-mundo del *Dasein* y de todos los demás, mas no por eso es algo mundano; y aun cuando se añada el rasgo del «con-» al fenómeno del mundo y hablemos de «con-mundo», se está, no obstante, errando la caracterización. Por eso ahora he empleado desde el principio la expresión *«co-estar-siendo»*. El mundo, por el contrario, nunca coexiste con nosotros, nunca es *Mitdasein*, sino que es aquello en lo que el *Dasein* en cuanto ocuparse siempre está. Con esto, por supuesto, no se aclara debidamente esa peculiar posibilidad del mundo, cual es la de propiciar que comparezca el *Dasein*, tanto el propio como el ajeno. Sólo más adelante estaremos en condiciones de hacerlo.

Antes que nada hay que entender perfectamente el con-ser en cuanto constitución básica del *Dasein* en el modo de ser de la cotidianidad. Hemos caracterizado antes el mundo mediante la estructura de la significatividad, es decir, el mundo, para el *Dasein* que está siendo en él, es siempre entendible, bien que en muy diversos grados de explicitud y determinabilidad. Ya que el propio estar-siendo-en-el-mundo es *entender-de*, mas no entender en cuanto modo de conocer, sino en cuanto modo primario de ser del estar-siendo-en-el-mundo, y el estar-con-otros se concibe en cuanto constitución originaria del *Dasein*, se sigue que este último es *entender los unos de los otros*. Este entender los unos de los otros descansa en una familiaridad y una comprensibilidad variables. Cualquier salvaje que fuera transplantado a nuestro mundo se entendería en él, por más que en las cosas concretas le pudiera resultar de lo más extraño.

Así como el planteamiento, en apariencia libre de presupuestos, de que «en principio sólo hay un sujeto, al cual luego se le añade un mundo» resulta desde un punto de vista crítico poco adecuado a los fenómenos, así también resulta poco acertado el suponer que en principio se dé un sujeto solo y la cuestión sea cómo llegar a otro sujeto, cómo es posible que alguien a quien de entrada únicamente le son dadas las vivencias en su interior aprehenda también las vivencias de los demás, sea capaz de sentirlas, de *empatizar* con ellas[225]. Se parte del supuesto de que hay un sujeto encapsulado en sí mismo, que tiene luego el cometido de empatizar con otro sujeto. Éste es un planteamiento absurdo, y absurdo porque jamás hay un sujeto que sea así, como el aquí supuesto. Si, por el contrario, se ha visto sin presupuestos la constitución de lo que es el *Dasein*, su estar-siendo-

[225] *einfühlen:* verbo correspondiente a *Einfühlung*, que suele traducirse por «empatía». *(N. del T.)*

en y su co-estar-siendo en la inmediatez de la cotidianidad, entonces estará claro que el problema de la *empatía* es tan absurdo como la pregunta acerca de la realidad del mundo exterior.

Por otro lado, se entenderá también, en función del modo como uno se encuentra a partir del mundo, que la experiencia de la «vida anímica» propia y de la ajena no exigen previamente, para aprehender el propio *Dasein*, una reflexión de la vivencia en el sentido tradicional del término. Tampoco al otro lo entiendo de esa manera tan artificiosa, como si debiera empatizar «en» otro sujeto[226], sino que lo entiendo a partir del mundo en que está siendo conmigo, el cual se descubre y se entiende gracias a la relación del estar-con-otros. Sólo gracias a que el entender-de surge del mundo existe la posibilidad de entender-de un mundo ajeno o un mundo que se nos ha transmitido a través de fuentes, monumentos y vestigios, pues en este caso no hay ya personas con las que pueda empatizar, sino restos de su mundo. Lo primero de todo que resulta posible en una entendibilidad tal de mundo son la inentendibilidad y la lejanía.

Al rechazar ese pseudoproblema de la empatía —¿cómo llega un sujeto que de entrada está aislado a otro sujeto?—, no se está para nada diciendo que el estar-con-otros y la entendibilidad ahí implícita no necesitaran una aclaración del fenómeno; sólo que la cuestión del co-estar-siendo debe entenderse como una cuestión del propio *Dasein*. Esto que ontológica y existencialmente es originario no resulta ontológicamente obvio, no resuelve el problema ontológico de la empatía.

b) El uno[227] en cuanto quién del estar de los unos con los otros en la cotidianidad

Así pues, hay que poner al descubierto en la estructura del *Dasein* cómo se constituyen tal estar-con-otros determinado a partir del mundo y esa entendibilidad común que con él se da. Debemos preguntar: ¿quién es ver-

[226] Calco el uso del alemán, *in jmdn. einfühlen*, «empatizar en (otra persona)», para que se entienda qué es lo que Heidegger considera absurdo: «sentir dentro del otro, sentir al otro desde dentro del propio otro». *(N. del T.)*

[227] *Das Man:* Heidegger substantiva aquí el pronombre indefinido *man*, cuyo uso es equivalente el que tienen en castellano las construcciones impersonales con «se»: «se dice», «se oye», «se piensa»... Como substantivar esta última partícula resulta un tanto brutal en nuestra lengua, he preferido aprovechar la acepción correlativa, como pronombre indefinido, de «uno». Es decir, al sujeto impersonal de frases como las antedichas lo vamos a llamar, aunque en tales frases no aparezca, «uno». El contexto permitirá distinguir este término técnico del uso corriente del citado pronombre. *(N. del T.)*

daderamente el que en principio se entiende en tal estar-con-otros? ¿Cómo hay que interpretar el propio entender-de en cuanto modo de ser del estar-con-otros a partir de la constitución de ser del *Dasein*? Sólo sobre esa base se podrá seguir preguntando: no cómo llega en absoluto a tener lugar el entender-de, sino cómo, siguiendo posibilidades de ser del *Dasein*, ese entendimiento recíproco que con el *Dasein* existe ya siempre puede obstruirse y extraviarse, de tal modo que justo sobre la base de un entenderse los unos a los otros que existe ya siempre no se llegue a un auténtico entenderse, que el entendimiento en el sentido del entenderse los unos a los otros quede siempre reprimido y contenido en cierto modo de ser normal del propio *Dasein*.

Así pues, también la exposición de este nuevo rasgo del estar-siendo-en —el co-estar-siendo—, en el modo de ser en particular del ser desde el mundo, nos insta a volver a la cuestión de la que partíamos: *¿quién es ese Dasein en su cotidianidad?* No se debe caer en el error de creer que con decir que el *Dasein* es siempre el mío —el ser que yo mismo soy— se esté ya respondiendo también a la pregunta acerca de quién es el *Dasein* en su cotidianidad. Precisamente porque quien pregunta acerca del quién de su ser se codetermina a partir del ser del *Dasein* que en su manera de ser siempre es *lo que* es. Esta explicación fenomenológica toma el *Dasein* en el modo de ser de la cotidianidad, en el quedar absorbidos en el mundo los unos con los otros ocupándose. El *Dasein* en cuanto co-estar-siendo es ese estar-con-otros. El quién del ser de ese estar-con-otros responde, por lo tanto, desde dicho estar-con-otros. El quién de la cotidianidad es el *«uno»*.

Ya se había señalado que en principio y por lo general[228] en el ocuparse cotidiano el *Dasein* siempre es en cada ocasión aquello que está haciendo. *Uno* mismo es lo que *uno* hace[229]. La interpretación de la cotidianidad del *Dasein* toma el horizonte para la denominación y la interpretación de lo que siempre le ocupa. Se es zapatero, sastre, maestro, banquero. En esto el *Dasein* es algo que también los demás pueden ser, y son. Los otros no sólo coexisten aquí en el mundo-en-torno, esto es, no sólo se tiene en consideración su *Mitdasein*, por cuanto aquello en que nos ocupamos también cuenta, por lo que hace a su empleabilidad o a su valor, para los demás, sino también por haber otros que hacen lo mismo, que se ocupan en lo

228 *im Zunächst und Zumeist: zunächst und zumeist* es lo que se vierte por «en principio y en general»; se trata simplemente de dos adverbios —es una fórmula que en *Ser y tiempo* no hará sino repetirse incontables veces. Heidegger, sin embargo, aquí en esta frase substancializa los dos adverbios para indicar que «en principio y en general» son dos rasgos constantes de la cotidianidad. *(N. del T.)*

229 En mejor castellano: «se es lo que se hace». *(N. del T.)*

mismo[230]. En ambos respectos el co-estar-siendo con los demás se da en una relación [de comparación][231] con ellos, es decir, en comparación con los demás y con lo que los demás hacen es como se considera el hacer, el ocuparse propio más o menos logrado o provechoso; en relación a quienes hacen lo mismo, más o menos destacable, inferior, valorable o lo que sea. Respecto del ocuparse en aquello en que uno se ocupa, con, a favor o en contra de ellos, los demás no están simplemente ahí, sino que el ocuparse vive en cuanto ocuparse constantemente al *cuidado de una diferencia frente a los demás*, aun cuando sólo sea para compensarla, ya porque el *Dasein* propio quiere, digamos, recuperar el terreno perdido frente a los demás, ya porque, estando por delante, desea impedir que los otros medren. Esta peculiar estructura de ser que rige el co-estar-siendo con los demás en el modo cotidiano del ocuparse la denominamos fenómeno de *distanciamiento [Abständigkeit]* —cuidado de la distancia por parte del *Dasein*—, con independencia de lo consciente o inconsciente que sea. Precisamente quizás cuanto menos sepa de ello el ocuparse cotidiano tanto más insistente y originario resulte este modo de ser con respecto a los demás. Hay gente, por ejemplo, que hace lo que hace pura y exclusivamente por ambición sin tener ningún otro tipo de interés por su quehacer. Todas estas observaciones, por supuesto, no tienen connotación moral alguna, sino que sólo pretenden caracterizar lo que se podría llamar en sentido amplio movimientos que el *Dasein* hace en su cotidianidad.

El ocuparse propio —el *Dasein* en cuanto co-estar-siendo— ha puesto, de esa manera, a los demás a su cuidado; mejor formulado: el *Dasein* en cuanto co-estar-siendo *es vivido* por el *Mitdasein* de los demás y el mundo con que se ocupa de tal y cual manera. Justamente en el quehacer cotidiano más propio el *Dasein*, en cuanto co-estar-siendo con los demás, no es él mismo, sino que son los demás los que viven el propio *Dasein*. Esos otros no tienen por qué ser ningún otro concreto. Cualquier otro puede representar a esos otros. Es absolutamente indiferente el quién ocasional; lo que importa son sólo los otros de que forma parte el *Dasein* propio. Este peculiar «los demás», «los otros» de que uno mismo es parte y que uno mismo es en el estar-con-otros, es, como si dijéramos, el «sujeto» —lo que en todo momento está aquí, existe— que se hace cargo de todo el ocuparse cotidiano.

Por cuanto el *Dasein*, en el ocuparse de su mundo, es co-estar-siendo, y en cuanto tal co-estar-siendo con los demás queda absorbido en el mundo,

[230] Se trata sólo de *besorgen*, en su doble acepción de «hacer (algo)» y «ocuparse de (algo)». *(N. del T.)*

[231] El original dice: *in einem Verhältnis zu ihnen*. La relación ahí denotada tiene algo de medición, de comparación de valores, como parece corroborar la subsiguiente explicación. *(N. del T.)*

ese mundo-en-torno común es al mismo tiempo el mundo-en-torno público que cada uno ha puesto a su cuidado, y tiene en consideración, del cual hace uso, y en el que se mueve de una u otra manera. Nos movemos aquí en maneras de ser con los demás que cualquier otro, exactamente igual que yo, es, en las que cesa cualquier diferencia referente a las ocupaciones o a la profesión. Ese estar-con-otros disuelve por completo el *Dasein* propio en el modo de ser de los demás; se deja de tal manera llevar por los demás que los demás, en lo que tienen de diferentes, desaparecen todavía más. En el ámbito de sus posibilidades de ser, cada uno es plenamente el otro. Aquí es donde el particular «sujeto» de la cotidianidad —el *uno*— tiene pleno dominio. El estar-con-otros público se vive plenamente desde ese uno. *Uno* goza y disfruta como *se* goza; leemos y juzgamos de literatura como *se* juzga; oímos música como *se* oye música; hablamos de algo como *se* habla[232].

Ese uno, que no es nadie concreto y que son «todos», si bien no en cuanto suma, es el que dicta el modo de ser del *Dasein* cotidiano. El uno tiene él mismo maneras propias de ser: una de ellas ya la hemos caracterizado con el fenómeno del *distanciamiento*. La tendencia del co-estar-siendo de ser a partir de la diferencia respecto de los demás se basa, no obstante, en el hecho de que el propio estar-con-otros y el ocuparse tienen el carácter de la *medianía*[233]. Esta medianía es un rasgo existencial del uno; es aquello que esencialmente le importa al uno, en torno a lo que esencialmente anda[234]. Por eso se mantiene de hecho en la medianía de aquello que es lo que corresponde, lo que rige. La pulida medianía de la interpretación cotidiana del *Dasein*, de la valoración del mundo y demás medianía de las costumbres y modas ejerce su vigilancia sobre cualquier excepción que pueda apuntar. Cualquier excepción tiene corta vida y será silenciosamente reprimida. De un día para otro todo lo originario queda aplastado y reducido a lo que es accesible para todos y a nadie impone sus barreras. Esa medianía esencial del uno se basa a su vez en un modo originario suyo de ser que se da en el quedar absorbido en el mundo, y que se puede llamar la *nivelación*[235] característica del estar-con-otros, la nivelación de las diferencias.

[232] En el original aparece siempre *man*, que aquí por corrección traduzco con «se». *(N. del T.)*

[233] *Durchschnittlichkeit:* tomo de Rivera la versión de lo que Gaos llamaba «de término medio», expresión enrevesadísima para algo que sólo viene a señalar la *normalidad* —normal es lo que está en torno a la media o a la mediana. *(N. del T.)*

[234] *um das es dem Man [...] geht:* es ésta una fórmula a la que Heidegger le sacará su jugo más adelante y sobre todo en *Ser y tiempo*, donde pasará a formar parte de una de las definiciones centrales del *Dasein*. Tiene al menos esa doble acepción: por un lado, «lo que importa, de lo que se trata»; por otro, teniendo en cuenta su valor literal, el movimiento en torno a algo. *(N. del T.)*

[235] *Einebnung:* «nivelación», dice Rivera; Gaos lo llamaba «aplanamiento». *(N. del T.)*

Entre los fenómenos del *distanciamiento*, la *medianía* y la *nivelación* existe un nexo existencial. El uno en cuanto aquello que configura el estar-con-otros cotidiano en esas sus maneras de ser constituye lo que en sentido propio denominamos *publicidad*[236]. Eso implica que el mundo está siempre ya dado primariamente en cuanto mundo común; y no es que por un lado hubiera en principio sujetos individuales, sujetos individuales que tuvieran en cada caso su mundo propio, y que luego, por medio de algún arreglo, se llegaran a aproximar los diferentes mundos-en-torno ocasionales de los individuos para a continuación convenir de mutuo acuerdo cómo se obtiene un mundo común. Así se representan las cosas los filósofos cuando se preguntan por la constitución del mundo intersubjetivo. Nosotros decimos: lo primero que se da es el mundo común del uno, es decir, el mundo en que el *Dasein* queda absorbido, y de tal manera, por cierto, que aún no ha llegado a sí mismo; el mundo en que en todo momento puede ser sin tener que llegar a sí mismo[237].

Decíamos que el *Dasein en principio no* vive en lo propio. En principio en la cotidianidad el mundo propio y el *Dasein* propio son justo lo más lejano, lo primero es precisamente el mundo en que se está con los demás. Sólo a partir de éste se puede, de modo más o menos auténtico, desarrollar el mundo propio. El mundo común, el primero que existe y en el que de entrada se desarrolla todo *Dasein* arraigando en él, regula por ser público todas las interpretaciones del mundo y del *Dasein* [= de la existencia]. El mundo común es el que predetermina las exigencias y las necesidades, tiene razón en todo, y no por causa de una relación de ser originaria para con el mundo y el *Dasein*, no porque posea un conocimiento especial y auténtico del mundo y del *Dasein*, sino justamente por hablar de todo sin entrar «en las cosas» y por cierta falta de sensibilidad para con las diferencias de nivel y de autenticidad. La publicidad está en todas partes y, sin embargo, de tal manera que al mismo tiempo ya siempre ha desaparecido. Pero como siempre está en todas partes y determina la interpretación del *Dasein*, tiene decidido ya lo que corresponde a toda elección y decisión. La publicidad priva al *Dasein*, aliviándole[238], de elegir, de juzgar y de valorar; le dispensa al *Dasein*, al poder vivir en el uno, del cometido de ser él mismo desde sí mismo. El uno le priva de su «que-ser» *[Zusein]* haciendo que toda responsibilidad recaiga sobre él, tanto más cuanto que la publi-

[236] *Öffentlichkeit:* «el ámbito de lo público»; en ese sentido «publicidad». *(N. del T.)*
[237] *zu ihm selbst gekommen ist, [...] zu ihm selbst kommen zu müssen: zu sich kommen* significa «despertar (después del sueño), volver en sí (después de un desmayo)»; en general la expresión vale por «llegar a (algo), venir a (algún sitio)». *(N. del T.)*
[238] *nimmt [...] ab:* «privar» y a la vez, creo, «aliviar, aligerar». *(N. del T.)*

cidad y el uno no tienen que responder de nada, ya que, obviamente, no hay nadie que pueda responder, pues el uno es justamente *ese quién que son todos y nadie es*, el ser del que siempre se puede decir: (no) ha sido nadie, nadie ha sido[239]. Y es cierto que lo que del orden del existir acontece la mayoría de las veces en nuestro *Dasein* parte de ese ser del que debemos decir: (no) fue nadie, nadie fue.

Así pues, en la publicidad se muestra otro modo de ser constitutivo del uno, a saber, el de *descargar*[240] en cada caso al *Dasein* propio. Por cuanto en el propio *Dasein* reside la tendencia a tomar las cosas a la ligera y a hacerlas con ligereza, ese descargarle del ser conformado por el propio *Dasein* en cuanto co-estar-siendo le sienta bien. Al ajustarse, con ese descargarle del ser, al *Dasein*, la publicidad logra un dominio permanente; todos son el otro, y nadie, él mismo. El uno, que es la respuesta a la cuestión acerca del quién del *Dasein* cotidiano, es ese *nadie* en cuyas manos se pone por sí mismo todo *Dasein* en el estar-con-otros público.

No obstante, fenomenológicamente hay que tener en cuenta que ese «nadie», en cuya exposición he estado insistiendo desde diferentes lados, en realidad no es que no sea nada. El uno es un fenómeno irrefutable, un fenómeno acreditable del propio *Dasein* en su co-estar-siendo en el mundo. Porque no se tengan categorías para dicho fenómeno o porque se piense que ser sólo es lo que es como una silla no se puede decir que ese uno no sea verdaderamente nada. Más bien, es lo contrario lo que hay que hacer: enderezar el concepto de ser a dicho fenómeno irrefutable. El uno no es que no sea nada, pero tampoco es una cosa del mundo que se pueda ver, agarrar y pesar; cuanto más público es ese uno, tanto más inaprehensible resulta, tanto menos es nada, tanto menos cuanto que precisamente constituye el quién en la cotidianidad del *Dasein* en cada caso propio.

Ese uno, que debe concebirse, como si dijéramos, en cuanto el «sujeto más real» que hay para el *Dasein*, nos permite con su estructura fenoménica ver que lo verdadero ente del *Dasein*, el quién, no es una cosa ni nada del mundo, sino únicamente una manera de ser. Si nos atenemos fenoménicamente a los hechos, no tropezamos, por consiguiente, con algo ente, sino con el *Dasein* siendo de una determinada manera. Así pues, una vez más se justifica el que a ese ente que somos nosotros mismos lo denominemos con esa expresión de ser que es «*Dasein*». El hecho del uno impide fenoménicamente que se pregunte por un ente que sería el *Dasein*. In-

[239] *Keiner ist es gewesen:* en alemán no se reduplica la negación, literalmente se dice «nadie ha sido». Asimismo la siguiente frase: *keiner war es*, «nadie fue». *(N. del T.)*
[240] *entlastet:* Rivera dice «aliviana»; Gaos, «descarga». *(N. del T.)*

cluso la vuelta a un «yo», a un «polo del yo» desligado de toda cosicidad es una concesión a cierta interpretación dogmática y —en el peor sentido— ingenua del *Dasein*, la que en el fondo del *Dasein* pone una cosa-sujeto que, además, hay que conservar en cuanto «cosa-yo» o «cosa-persona»[241]. Sin embargo, por otro lado, el «yo» y el «sí-mismo» no son epifenómenos, es decir, algo así como el sedimento resultante de una determinada constelación de ser del *Dasein*. El «yo», el «sí-mismo», no es sino el quién de ese ser, esto es, de ese mismo ser que en cuanto uno tiene la posibilidad de ser el propio «yo». Que el *Dasein* pueda ser de tal modo que en general y en principio no es él mismo, sino que queda absorbido en el uno, es una disposición que se halla en los fenómenos[242] y que a la vez nos indica que hay que buscar el ser del *Dasein* en las maneras posibles de ser del propio *Dasein*.

Aun cuando se pregunte por el quién, la tendencia del discurso natural nos lleva sin más a entender que se está preguntando por un ente que está ahí, en el cual, por decirlo así, tendría lugar el *Dasein*. Por eso es tanto más importante volver a la investigación fenomenológica: antes de la palabra y antes de la expresión, ¡lo primero de todo siempre los fenómenos y luego los conceptos! Ese hallazgo fenomenológico del uno es lo que debemos mantener a la vista para orientarnos en la cuestión acerca de la *propiedad del Dasein*, del *sí-mismo* que el *Dasein* puede ser, de tal manera que [el sí-mismo] no sea algo que surja escapando del estar-con-otros, sino algo que es él mismo sin dejar de ser, y de modo constituyente, co-estar-siendo.

Con este peculiar modo de ser que caracteriza la cotidianidad en el uno, en cuanto quedar absorbido los unos con los otros ocupándose en el mundo, viene predeterminada cierta interpretación cotidiana que el *Dasein* hace de sí mismo. Por cuanto el *Dasein* comparece ante sí primariamente en el mundo, y la publicidad define los propósitos y la manera de pensar del *Dasein* a partir del mundo de que los unos con los otros se ocupan, es de suponer que también todos los conceptos y las expresiones fundamentales que el *Dasein* emplea en principio para sí mismo se habrán configurado con la vista puesta en el mundo ese en que se halla absorbido. Este hecho, tan fácil de mostrar en la *historia del lenguaje*, no significa, sin embargo, como a veces se ha pretendido, que de entrada las lenguas se orienten únicamente a las cosas materiales ni que las llamadas lenguas «primitivas» no vayan como quien dice más allá de la concepción de la co-

241 Me limito a calcar *Subjektding*, «*Ichding*», «*Personding*». *(N. del T.)*

242 *Befund:* recuerdo al lector que posee el doble sentido de «condición, disposición, estado» y «encontrado, hallado (en los fenómenos)»; aparece casi siempre acompañado del adjetivo *phänomenal*, «fenoménico». *(N. del T.)*

sicidad material. Esto es una confusión absoluta de lo que significa el hablar y el interpretarse a sí mismo. Como veremos más adelante, el lenguaje y el discurso son inherentes al *Dasein* en cuanto estar-siendo-en-el-mundo y estar-con-otros; veremos cómo a partir de eso se forman necesariamente, vienen por sí mismas prefiguradas determinadas interpretaciones del propio *Dasein*, determinados conceptos, sin que por eso se pueda decir que tales conceptos sean primitivos. Si no se pierden de vista esas estructuras fenoménicas del estar-con-otros en el uno y del quedar absorbido en el mundo, nada tiene de misterioso que el *Dasein*, cuando se refiere expresamente a sí mismo y se pronuncia, haga uso de significaciones y sentidos interpretativos característicos.

Wilhelm von Humboldt fue el primero en llamar la atención acerca de ciertas lenguas en las que, cuando se quiere decir *«yo»*, ese «yo» que se trata de expresar —el propio *Dasein*— se articula con la voz «aquí», de tal manera que «yo» significa lo mismo que «aquí»; el *«tú»* —el otro— es el «ahí»; y el «él» —ese que en principio no está de modo expreso presente— es el «allí». Formulado en términos gramaticales, se expresan los pronombres personales —yo, tú, él— por medio de los adverbios de lugar. Mas quizás esta formulación sea ya errónea. Se ha discutido largamente cuál pueda ser la significación originaria de expresiones tales como «aquí», «ahí» o «allí», si adverbial o pronominal. La disputa carece en definitiva de fundamento una vez se ha visto que tales adverbios de lugar poseen, por su sentido, referencia al «yo» en cuanto *Dasein*. Poseen en sí mismos lo que antes denominábamos orientación por el propio *Dasein*. Los «aquí», «ahí» o «allí» no son determinaciones reales de lugar, rasgos de las cosas del mundo, sino *caracterizaciones del Dasein*. Dicho con otras palabras: esas caracterizaciones del *Dasein* «aquí», «ahí», «allí» empleadas como «yo», «tú», «él» no son para nada adverbios de lugar, tampoco son expresiones de «yo», «tú», «él» en el sentido estricto de que con ellas se mentaran, digamos, ciertas cosas concretas, sino que son *adverbios del Dasein*, y en cuanto tales a la vez *pronombres*. Eso nos hace ver que ante dichos fenómenos la gramática simplemente fracasa. Las categorías gramaticales no están hechas para dichos fenómenos ni se han obtenido en absoluto de una mirada sobre los fenómenos, sino con la vista puesta en cierta forma de enunciación, la de la proposición teórica. Todas las categorías gramaticales se han obtenido a partir de determinada teoría del lenguaje, la teoría del *lógos* en cuanto proposición, es decir, se han extraído de la «lógica». Por eso las dificultades aparecen inmediatamente en cuanto se pretende explicar fenómenos lingüísticos tales como los referidos por medio de dichas categorías gramaticales. El camino verdadero, sin embargo, es el que, yendo por detrás de las

categorías y las formas gramaticales, trata de determinar el sentido de los fenómenos a partir de los propios fenómenos. En ese fenómeno que Humboldt apuntaba, sin llegar a entenderlo en sus consecuencias ontológicas últimas, lo que se encuentra es que el *Dasein*, al cual ya le atribuíamos una *espacialidad* originaria, cuando habla de sí mismo habla primariamente a partir de aquello en lo que se encuentra, desde el lugar donde se halla[243]. En el articularse cotidiano en el habla se aborda el *Dasein* a sí mismo hablando desde la espacialidad[244], entendiéndose aquí «espacialidad» en el sentido antes caracterizado de orientación des-alejante del estar-siendo-en. No hay que olvidar que el sentido de «aquí», «ahí» y «allí» es tan problemático y complejo como el de «yo», «tú», «él». Sólo se llega a exponer el verdadero fenómeno cuando se caracteriza el *Dasein* en cuanto estar-siendo-en, cuando se ve cómo esa manera mediana del estar-con-otros y a la vez la manera como se caracteriza el estar-siendo-en-el-mundo se articulan de ese modo a partir de la espacialidad. Sería por completo erróneo el pensar que tales modos de expresión fueran signo de un lenguaje atrasado, orientado al espacio y a lo matricial en vez de al yo espiritual. ¿Es que acaso el «aquí», el «ahí» y el «allí» son menos «espirituales» y misteriosos que el «yo»? ¿No es, más bien, una expresión adecuada del propio *Dasein*, siempre que con ello no se impida entender que la espacialidad apunta a distinguirse del espacio de las ciencias naturales?

[243] *aus dem heraus spricht, worin es sich befindet:* literalmente, «habla desde, a partir de aquello en lo que se encuentra». *(N. del T.)*

[244] Hay aquí dos compuestos complejos de «hablar», *sprechen:* el primero es *Sichaussprechen*, «expresarse, articular lo que a uno le mueve»; *sich ansprechen*, forma reflexiva inusual de *ansprechen*, «abordar (a alguien) para hablarle, tratar, considerar (de una determinada manera)». (Véanse notas 39 y 43 del siguiente capítulo. *N. del T.*)

CAPÍTULO IV

EXPLICACIÓN MÁS ORIGINARIA DEL ESTAR-SIENDO-EN: EL SER DEL *DASEIN* EN CUANTO CUIDADO

§ 27. El estar-siendo-en y el cuidado —esquema

En la reflexión precedente, en la cual nos hemos preguntado por la estructura del mundo, que es la mundanidad (la significatividad), y por el quién de ese estar-siendo-en-el-mundo, el tema ha sido siempre este estar-siendo-en-el-mundo con que caracterizábamos la constitución básica del *Dasein*. Las explicaciones particulares de lo que es el mundo y lo que es el uno no han sido sino realces concretos dentro de ese todo estructural que es el estar-siendo-en-el-mundo. Al final ha resultado que el *Dasein* en el uno [1] no representa sino una manera concreta del estar-siendo-en-el-mundo; el quién del *Dasein* es en cada caso una manera de ser, sea *propiamente,* sea *impropiamente.* La pregunta por el quién de dicho ente nos remite, pues, a una manera de ser, es decir, a un modo del estar-siendo-en-el-mundo. Eso implica que en definitiva el ser del *Dasein* hay que caracterizarlo a partir del *estar-siendo-en en cuanto tal,* y que sólo la explicación correcta de este fe-

[1] *Dasein im Man:* recuerdo al lector que *Dasein* es «existencia/existir, ser-aquí, estar (aquí): en ello, en el propio existir, en el propio ser, en el aquí (espaciotemporal)». *Dasein im Man* sería, pues, el existir en la forma de ser del «uno», que son todos y no es nadie. *(N. del T.)*

nómeno básico, el estar-siendo-en, nos da la seguridad de fundamentar las demás estructuras co-originarias del *Dasein*. Por eso también ya al principio del análisis, y a manera de avance, se hizo una caracterización provisional de dicha constitución de ser, aclarándose allí de entrada, si bien de modo un tanto vago, el sentido de ese *«in»* frente al «en» meramente espacial. Ahora podemos decir de manera más clara que el ser del *Dasein* no es del mismo tipo que el ser del mundo, no es ni el estar ahí ni el estar a la mano de algo, ni tampoco es el ser de un «sujeto», el cual siempre acaba inevitablemente por entenderse, aunque formalmente no se reconozca, como si fuera un estar ahí[2]. Si tuviéramos que atenernos a esas pautas que son el mundo y el «sujeto», habría que decir, más bien, que el ser del *Dasein* es justamente el ser del *«entre»* sujeto y mundo[3]. Ese «entre», que ciertamente no surge porque un sujeto se encuentre con un mundo, es el propio *Dasein*, pero una vez más ¡no en cuanto propiedad de un sujeto! Justamente por eso no se puede concebir el *Dasein* en sentido estricto en cuanto «entre», por la sencilla razón de que el hablar de un «entre» sujeto y mundo siempre presupone que ya existen dos entes entre los cuales parece darse una relación. El estar-siendo-en no es «entre» alguno entre entes reales, sino el ser del propio *Dasein*, que es en cada ocasión el mío y en principio y en general el uno, y al cual en todos los casos le es co-inherente un mundo. De ahí que resulte siempre erróneo, al menos si uno quiere hablar en términos conceptualmente estrictos, denominar microcosmos al *Dasein* humano por oposición al macrocosmos del mundo, ya que el modo de ser del *Dasein* es en esencia distinto de cualquier tipo de cosmos.

El análisis del mundo y el del uno nos empujan una y otra vez a atacar el fenómeno del estar-siendo-en. Se trata ahora de seguir dicha indicación; es decir, tenemos que tantear hasta qué punto se deja revelar y caracterizar aún mejor ese fenómeno específico del estar-siendo-en. Lo que pretendemos por medio de una explicación aún más originaria del estar-siendo-en es penetrar más a fondo en *la* estructura de ser del *Dasein*, para extraer por fin de ella —y fijarlos terminológicamente— los rasgos característicos de la constitución de ser del *Dasein*. Llamamos a dicha estructura de ser el *cuidado*[4].

[2] «Estar ahí» y «estar a la mano» son los modos de ser, ya vistos, de las cosas del mundo: *Vorhandensein* y *Zuhandensein*. *(N. del T.)*

[3] *das Sein des «Zwischen» Subjekt und Welt:* la expresión es igual de forzada en el original. *(N. del T.)*

[4] *Sorge:* posee una significación doble, que nunca deja de estar presente en el término; por un lado, es «inquietud, preocupación»; por otro, *«cuidado, atención»*. Heidegger va a hacer hincapié en esta segunda acepción, sin que por eso desaparezca la otra por completo. Lo que *preocupación* (no olvidando ese sentido literal que el guión marca) vendría a decir es una buena aproximación. En cualquier caso, habría que borrar la textura psicológica que la voz suele tener. *(N. del T.)*

Con esta explicación del estar-siendo-en en cuanto tal llegamos al tercer nivel del análisis del fenómeno básico del estar-siendo-en-el-mundo tomado en cuanto un todo. Por medio de este análisis del estar-siendo-en deben ahora aclararse también aquellos fenómenos que en los análisis anteriores nos veíamos obligados a traer a colación; así, el ocuparse, del cual, por su función de apresentación primaria, constantemente hablamos y al que también caracterizamos de entender-de; por otro lado, el conocer, que definimos como un modo concreto de formación del propio entender-de. La indagación, por tanto, de ese carácter básico del *Dasein* se articula en cuatro partes. Hay que distinguir: 1) el fenómeno del *estar descubierto*; 2) el *abandonarse* en cuanto movilidad básica del *Dasein*; 3) la estructura de la *inhospitalidad*[5] (a partir del estar en casa —familiaridad); y 4) el *cuidado*.

§ 28. *El fenómeno del estar descubierto*[6]

a) La estructura del estar descubierto del Dasein en su mundo: el encontrarse[7]

Del último análisis realizado, el del *Dasein* en cuanto co-estar-siendo por lo que hace a su modo de ser el uno, se deducía que en el mundo en que se ocupaba y justamente en el mundo público *se halla co-descubierto* el propio *Dasein* —*uno* mismo. No sólo el mundo, al propiciarse que comparezca en su significatividad en el ocuparse, se encuentra siempre *abierto*[8] en cuanto

[5] *Unheimlichkeit:* más adelante se justificará esta versión. *(N. del T.)*

[6] *Entdecktheit: entdeckt* es «descubierto»; *Entdecktheit* sería el substantivo abstracto de «lo descubierto». Para evitar, sin embargo, confusiones, lo traduciré por «estar descubierto», puesto que no se refiere a *lo que* está descubierto, sino al *Faktum* del estar descubierto. Hay que advertir ya al lector que lo que en *Ser y tiempo* se llamará *Erschlossenheit,* traducido por «estado de abierto» (Gaos) y por «aperturidad» (Rivera), esto es, el *estar abierto* del *Dasein,* es lo que se llama aquí *Entdecktheit,* en el tratado de 1927 término relativo a lo ente que no es *Dasein,* que Gaos vertirá con «estado de descubierto», y Rivera, con «estar al descubierto». *(N. del T.)*

[7] *Befindlichkeit:* dice el DUDEN «estado de ánimo en que uno se encuentra». Rivera traduce «disposición afectiva»; Gaos, «encontrarse». El término viene a ser la respuesta a esa pregunta elemental de «¿cómo te encuentras?»; por eso me parece en este caso muy apropiada la elección de Gaos: el *encontrarse* apunta al hecho de que, de una u otra manera, siempre nos encontramos de algún modo. Y Heidegger, como se verá, al emplear este término inusual, quiere explotar ese sentido, frente a los más psicológicos o abstractos de «disposición» o «disposición afectiva». El encontrarse heideggeriano pregunta más por el «estado de ser», por el *estar en el ser,* que por el estado de ánimo. *(N. del T.)*

[8] *erschlossen:* en principio, como se ha estado traduciendo hasta ahora, «alumbrado, descubierto»; de ahí el que en estas lecciones pueda valer perfectamente para lo que luego será *entdeckt.* Ahora bien, si hay que distinguir uno y otro término, parece razonable atenerse a lo que será el uso en *Ser y tiempo,* donde se especifica que se empleará *Erschlossenheit* en el sentido de *Aufgeschlossenheit,* que sí quiere decir «estar abierto, dispuesto, receptivo». *(N. del T.)*

de-qué orientado del ser del *Dasein*, sino que también el *Dasein* mismo está al tanto por lo que hace a su propio estar-siendo-en, ***está él mismo presente para sí mismo***[9]. El *Dasein*, en su co-estar-en[10], está en aquello con que se ocupa y está en cierto sentido descubierto.

Estos dos fenómenos, el del estar abierto del propio mundo, así como el hecho de que por su parte el estar-siendo-en-el-mundo quede co-descubierto, caracterizan el fenómeno unitario que definimos por el ***estar descubierto***[11]. Esta expresión pretende sobre todo dejar claro que con ella no se habla todavía ni en general se habla nunca de un saber temático especial acerca del mundo o de un saber concreto acerca de uno mismo, sino que se trata sólo de la estructura de ser del propio *Dasein*, que es la que fundamenta antes que nada dicho saber, posibilitando así que el mundo pueda comparecer abierto en un ***«aquí»***. «Aquí» es el ser mismo que llamamos *Dasein*[12]. Con este estar co-descubierto del *Dasein* no es que se tenga al *Dasein* o que se sepa de él temáticamente de modo expreso; hay que concebir, más bien, esa estructura del estar descubierto en cuanto estructura de ser, en cuanto manera de ser. Los adverbios del *Dasein*, el «aquí» y el «ahí»[13], con su sentido pronominal del «yo» y el «tú», permiten ver el estar-siendo-en propio en cuanto *Dasein* y el de los demás en cuanto *Mitdasein*. El «aquí» y el «ahí» sólo son posibles por cuanto se da lo que se dice el *«Da»*, el cual «aquí» es nuestro ser para con el estar-con-otros; por cuanto existe la posibilidad de una totalidad de remisiones. Una cosa material que esté ahí en el mundo no es jamás un «aquí», sino que comparece en uno. Por eso denominamos al ente al que también llamamos hombre aquel que

[9] *das Dasein ist selbst [...] da, selbst für es selbst da:* frases imposibles de traducir perfectamente. Ese *dasein*, que es el verbo, quiere decir, ya lo sabemos, «existir, estar [que en alemán es siempre *ser*] presente (en donde se está, en lo que se está [= en lo que se *es*]), estar [enfáticamente] al tanto (de lo que se está, de lo que se es)»; literalmente sería «estar aquí», siendo «aquí» toda esa trama espacio*temporal* del *Dasein*. Así pues, la cosa queda, oscilante, entre el estar simplemente presente y el estar al tanto, en lo que se está, entre *estar* aquí y estar *aquí*. *(N. del T.)*

[10] *MitdabeiSein:* co-estar-en algo en que se ocupa, como se explicita a continuación. Así, el *bei* de la siguiente frase es el «en» de la ocupación, aquello a que el *Dasein* se entrega. *(N. del T.)*

[11] [Nota de la editora: los términos *Entdecktheit* y *Erschlossenheit* no se hallan aquí todavía tan bien delimitados en su significación como luego lo estarán en *Ser y tiempo*. Es notable en este pasaje incluso la tendencia contraria, al atribuirse *Entdecktheit* al *Dasein* en cuanto existencial y ser *Erschlossenheit* un rasgo del mundo. Véase el epílogo.]

[12] *«Da» ist das Sein selbst, das wir Dasein nennen:* literalmente, «aquí es el ser mismo que llamamos ser-aquí». *(N. del T.)*

[13] Se trata en este caso de *hier* y *dort*, «aquí» y «ahí» (o «allí»). Como se verá inmediatamente, *da* vale por cualquiera de ellos, según el contexto —es un deíctico de deícticos. Y puesto que el *da* es siempre el mío, si algo tiene que ser será *aquí*, jamás *ahí*. En cualquier caso, no hay que olvidar que para Heidegger es más importante todavía *lo temporal* del *da;* según esto, habría que entender «aquí» en cuanto índice de cada ocasión concreta. *(N. del T.)*

es su propio «aquí». Con esto logramos por fin una formulación rigurosa de lo que significa el término *«Dasein».*

Según el empleo terminológico que hacemos de él, *«Dasein»* no quiere decir estar «aquí» o «allí», sino *ser el propio «aquí».* El carácter del «aquí» radica en el modo de ser de un ente que tiene la estructura del estar descubierto del mundo y, con esto, el estar descubierto del propio estar-siendo-en-el-mundo. El ser del *Dasein* en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, en cuanto traer (des)alejando, es el propio aquí. Tal ente, cual es el *Dasein, trae de suyo consigo su aquí*[14], gracias a lo cual puede llegar a descubrirse en absoluto el mundo. El *Dasein* trae de suyo consigo su aquí, no en el sentido de una propiedad muerta, sino en cuanto algo que ser, a saber, ser su aquí, y ése es precisamente el verdadero sentido de ser del *Dasein.* Como decíamos al hablar del uno, ese aquí es siempre en principio el co-aquí[15] con los demás, es decir, el aquí orientado públicamente en el que todo *Dasein* permanece en todo momento, incluso cuando, por decirlo así, se recoge por completo en sí mismo.

Ese estar descubierto, específico del mundo, que para distinguirlo del estar descubierto del estar-siendo-en hemos llamado *estar abierto,* ha quedado caracterizado de manera suficiente al analizar la significatividad y la mundanidad en cuanto aquel estar abierto que se da gracias a que el ente del carácter del *Dasein* abre o ha abierto un mundo. El estar co-descubierto del propio estar-siendo-en, el que yo sea para con *[zu]* mi propio *Dasein,* en principio en el mundo, es decir, el que yo me co-tenga a-mí-mismo-en-el-mundo[16] en el quedar absorbido ocupándome en el mundo, no es consecuencia del estar abierto del mundo, sino que es co-originario con ello. La estructura de ese estar co-descubierto del *Dasein* junto con su mundo es lo que ahora hay que definir con mayor precisión.

El ocuparse, decíamos, queda absorbido en la significatividad; es un parar(se)[17] ocupándose en el mundo, en lo que vale, en lo que es útil del mundo. Por cuanto el mundo comparece con esos rasgos de la significatividad, comparece ante el ocuparse, esto es, en todo momento, como si di-

[14] *bringt sein Da von Hause aus mit:* lo que se vierte por «de suyo» es literalmente «de casa». *(N. del T.)*

[15] *Mit-da:* calco la expresión forjada por Heidegger, que viene a señalar el «aquí común, compartido con los demás». *(N. del T.)*

[16] *selbst-weltlich:* la frase completa, ya algo retorcida, culmina en este adverbio, que quiere decir algo así como «a través del mundo a mí mismo». *(N. del T.)*

[17] *Sichaufhalten bei:* tiene un doble sentido; por un lado, «pararse (en algo)»; por otro, «permanecer, detenerse, residir (en algún lugar)». «Parar» vendría a decir este segundo sentido; «pararse», el primero. En cualquier caso, es un modo de temporalidad lo que ahí se refleja. *(N. del T.)*

jéramos, se dirige a un ser que es *dependiente*[18] del mundo, que tiene *el sentido de cuidar*, de estar al cuidado de algo[19]. Ese ser dependiente ocupándose del mundo, que caracteriza el modo de ser del *Dasein*, se ve en todo momento *afectado* de una u otra manera por el propio mundo. El mundo afecta[20] al ocuparse, es decir, al descubrirse el mundo en el ocuparse comparece no ante un mero quedarse mirando y contemplando algo que está ahí, sino que primariamente y en todo momento —también al quedarse mirando el mundo— comparece ante un estar-siendo-en-él, *cuidándolo, atendiéndolo*. Esto es, el estar-siendo-en-el-mundo se ve en todo momento, como quien dice, llamado o movilizado por *lo amenazante* o *lo no amenazante* del mundo[21]. En todo trato con el mundo se ve el *Dasein*, en cuanto estar-siendo-en, de alguna manera afectado o movido (manera del *encontrarse*), incluso a la hora de cumplir sin estorbos, tranquilamente lo que uno tiene que hacer, o al servirse de algo que no comporta peligro alguno en medio de cierto equilibrio relajante, o en la apatía e indiferencia con que se resuelven los quehaceres cotidianos.

Esos estados de indiferencia: el tratar tranquilamente, sin estorbos con las cosas, el equilibrio relajante del hacer cotidiano, la apatía con que se resuelven muchos asuntos, pueden verse reemplazados en cualquier momento (y de hecho lo son) por la inquietud y el desasosiego o, en su caso, sintiéndose uno libre de cualquier traba, acabar dando rienda suelta a una furia desatada. Los fenómenos de la indiferencia y sus derivaciones en el ser-afectado son posibles sólo porque al estar-siendo-en-el-mundo ocupándose de él le atañe de suyo *lo amenazante* y *lo no amenazante*. En una palabra: porque le atañe el mundo en cuanto significatividad. Por cuanto el propio *Dasein* en sí mismo es cuidado, sólo por eso es por lo que experimenta el mundo en lo que de amenazante tiene, en su significatividad.

[18] *Angewiesensein auf:* «depender de, estar sujeto a». Rivera lo traduce, no sé muy bien por qué, puesto que la locución es de significado clarísimo, por «estar consignado a»; Gaos, por «estado de referido»: parece que ambos, en lugar de atender a la frase hecha, han analizado el significado de *anweisen*. *(N. del T.)*

[19] *Sorgen, In-Sorge-sein:* «cuidar», «cuidado» parece una traducción correcta de *sorgen* y *Sorge*. No hay que olvidar, sin embargo, dos cosas: primera, que se deben tomar en el sentido amplio de «ocuparse de, atender a»; de hecho es muy importante en el original la conexión *Besorgen / Sorgen*, podríamos decir, *ocupación / pre-ocupación*, siempre que esta última se entienda no como aflicción o pena, sino en sentido literal como *pre*ocupación, o disposición para la ocupación. Segundo, que ese rasgo, digamos, dinámico implícito en el término *pre-ocupación*, o, si se quiere, en *in-quietud*, también resuena en el vocablo original. *(N. del T.)*

[20] *geht ... an:* «afecta, toca, interesa».

[21] *Bedrohlichkeit, Unbedrohlichkeit:* se trata, una vez más, de substantivos abstractos que en castellano sólo grotescamente se pueden calcar, de «amenazador», «amenazadoridad». Opto, en consecuencia, por la construcción con neutro: «lo amenazante» pretende decir la «cualidad» de ser amenazante. *(N. del T.)*

Eso no quiere decir que el *Dasein*, cuidando [22], conciba el mundo de modo «subjetivo» —eso es una perversión absoluta de los hechos—, sino que el estar-siendo-en, cuidando, descubre el mundo en su significatividad.

Sea en el estar de buen humor, sea, por el contrario, en el sentirse hundido, en uno y en otro caso se nos muestra siempre el mismo fenómeno en la constitución del *Dasein*, y es que en todo su trato con el mundo siempre se *encuentra* de alguna manera. De una o de otra manera, se encuentra en un *estado de ánimo* [23] o en otro. Al decir *se encuentra*, en principio no se señala con ese «se» expresamente a ningún «yo» ya configurado del que se sepa temáticamente, sino que puede ser, y lo es, el uno mismo en su indeterminación en el quedar absorbido en el uno de la cotidianidad. Ese estar co-descubierto del estar-siendo-en-el-mundo en el verse afectado por el mundo es posible sólo porque de suyo el *Dasein* en todas sus maneras de ser *se* encuentra siempre, ya que el propio *Dasein* está descubierto para sí mismo. Esta forma básica del estar co-descubierto primario del *Dasein* es lo que denominamos *encontrarse*.

Una piedra no se encuentra jamás, sino que simplemente está ahí; un ser vivo unicelular de lo más primitivo ya se encuentra, por más que ese encontrarse pueda ser de una insensibilidad y una vaguedad máximas; no obstante, en cualquier caso, por lo que hace a su estructura de ser, es en esencia diferente del mero estar ahí de una cosa.

El encontrarse a sí mismo en el estar-siendo-en-el-mundo, en una palabra: el encontrarse [24] es co-inherente al estar-siendo-en-el-mundo en cuanto tal. Hemos elegido esa expresión para, con el encontrarse, evitar de antemano la connotación a cualquier tipo de reflexión sobre sí mismo. En el análisis del cuidado llegaremos a ver más exactamente este fenómeno. El *Dasein* «tiene» su mundo, un mundo que está abierto, y el *Dasein* se encuentra. Son éstos dos enunciados fenomenológicos que apuntan al mismo hecho unitario, a saber, la estructura básica del estar-siendo-en-el-mundo, el estar descubierto. *El encontrarse expresa un encontrar, el de que el Dasein en su ser, siendo, es siempre su aquí, y el modo como es tal aquí.* Así pues, hay que apartar por completo la tentación de interpretar el encontrarse como

[22] *das sorgende Dasein: sorgende,* participio activo en función de adjetivo. Con nuestro gerundio se reproduce ese carácter activo. *(N. del T.)*

[23] *Stimmung:* forma más corriente que *Befindlichkeit* de decir «estado de ánimo». Lo difícil de verter son las connotaciones del término. Por de pronto, no sólo es el estado de ánimo personal, sino lo que solemos llamar el «ambiente», el ánimo, pues, social. Pero es que, además, también tiene que ver la voz alemana con lo que decimos «afinar (un instrumento musical), templarlo»; se ha propuesto, por eso, más allá de la apariencia íntima del ánimo, *temple* como traducción posible; podría decirse también *tesitura*... *(N. del T.)*

[24] En el primer caso se trata de *Sichselbstbefinden;* en el segundo, de *Befindlichkeit. (N. del T.)*

un hallar vivencias interiores o, en general, como algún tipo de aprehensión de lo interior. El encontrarse es, más bien, un modo básico de ser del *Dasein*, de su estar-siendo-en. El carácter de descubrimiento que el encontrarse tiene concierne al estar-siendo-en-el-mundo en cuanto tal, y en la vida cotidiana en concreto se encuentra uno siempre en aquello en lo que (se) para, ya que en todo lo que hacemos, en lo que (nos) paramos, decimos, nos «sentimos» de alguna manera. Ese sentirnos no tiene por qué ser consciente, puede suponer una indiferencia total —apatía, desgana, vacío, insipidez del existir —rasgos que en el momento más fugaz del *Dasein* son siempre constitutivos del quedar absorbido en el mundo.

El fenómeno del *ánimo*, del *estar templado*[25], que hasta ahora se hallaba totalmente a oscuras en nuestra aclaración de la estructura del *Dasein*, es un exponente del encontrarse. Todos estos fenómenos esenciales del ánimo, del estar templado, sólo se explican sobre la base de las estructuras del *Dasein* anteriormente expuestas. Lo que se suelen llamar «sentimientos» y «afectos», y se consideran una clase especial de vivencias, quedan sin aclarar en lo relativo a su estructura primaria de ser en tanto no se plantee la tarea de exponer la constitución básica del *Dasein* y aquí en particular lo que de estar descubierto tiene, para poder remitir a ella los citados fenómenos. No hay duda de que dichos fenómenos de los sentimientos y los afectos siempre podrán describirse hasta cierto punto, mas, sin embargo, con ello se tendrá siempre, por decirlo con palabras de Kant, un «concepto popular», al menos cuando se plantea la exigencia de que la estructura fenoménica de esos fenómenos tenga que estar definida antes de pasar a describirlos en su individualidad. Ni siquiera la psicología más profunda llegará jamás a desentrañar la verdadera estructura de tales fenómenos, ya que ninguna psicología por principio alcanza en absoluto el ámbito de la estructura en cuanto tal del *Dasein*, al estar por principio cerrada a esa problemática. La poca atención que se les presta a estos fenómenos de los sentimientos y los afectos tiene que ver, dicho sea en general, sin tener en cuenta la cuestión del análisis del *Dasein*, con la orientación primordial de la antropología hacia el *conocimiento* y la *voluntad*, en una palabra: hacia la *razón*. Los sentimientos son, en ese caso, aquello que *acompaña* al conocimiento y la voluntad, como la pedrisca a la tormenta. En Kant se encuentra la reflexión de que los sentimientos son algo que refrena, que menoscaba la racionalidad, por lo que deben considerarse parte de la sensibilidad, de aquello en el

[25] *Stimmung, Gestimmtsein:* esta segunda expresión quiere decir el «estar de cierto humor, de cierto temple», y también el «estar templado, afinado (de los instrumentos musicales)». A todo eso quiere referirse mi versión. *(N. del T.)*

hombre que es μὴ ὄν. De esa manera se impide de antemano que se entienda el sentido que dichos fenómenos tienen para la estructura del propio ser. Por supuesto, en un análisis más detallado de sus estructuras hay que abstenerse de clasificarlos en cualesquiera tablas de afectos o de sentimientos; más bien, sólo pueden llegar a entenderse en el contexto del movimiento básico del propio *Dasein*.

Por agregar los fenómenos de los sentimientos y los afectos a la estructura del encontrarse no se está diciendo nada acerca del carácter de conocimiento de dichas estructuras, pero sí se está señalando que de hecho tales afectos y maneras del sentir tienen la posibilidad de descubrir en su ser el propio *Dasein*. Ahora bien, al mismo tiempo dichos fenómenos tienen también la tendencia y la posibilidad, por razón de una peculiar trama de ser del *Dasein* que más adelante veremos, de *encubrir* el propio *Dasein* y el mundo. Junto con el descubrimiento se origina la posibilidad de encubrimiento, de engaño. El engaño no se deriva de una conclusión falsa, sino siempre de un no-entender-de primario, es decir, de un encubrir, que a su vez habrá que explicar partiendo del modo de ser del *Dasein*.

El encontrarse es el apriori del estar descubierto y el estar abierto, es un rasgo co-originario del estar abierto y constituye junto con él lo que llamamos el *estar descubierto*. El propio estar descubierto no es propiedad alguna, sino, como toda estructura del *Dasein*, una manera de su propio ser y, así, una manera de su ser que, en cuanto cuidado, pone a su vez en todo momento al cuidado; esto es, el *Dasein* cuida en todo momento de su aquí, de su estar descubierto[26].

El encontrarse no es sino la manera genuina de ser el *Dasein*, de tenerse a sí mismo descubierto, el modo como el propio *Dasein* es su aquí. El aquí no se entiende para nada como un objeto, posible tema del aprehender, sino que el estar-siendo-en, en cuanto encontrarse, quiere decir que ese aquí está descubierto de modo no temático pero por eso mismo de modo verdadero, con lo que dicho estar descubierto no representa otra cosa que la manera de ser. El estar descubierto es la constitución de un ente cuya esencia es serlo; de ahí el que sólo pueda entenderse en cuanto *modo de ser* y *posibilidad de ser del propio Dasein*. Esto no es más que la aplicación de un principio ontológico general que vale para todos los rasgos característicos de ser del *Dasein*, y es que jamás son propiedades, ya que todos esos rasgos son *posibilidades que el Dasein tiene de ser*, modos del propio ser del *Dasein*.

[26] *besorgt:* «se ocupa de», pero al ser, por otro lado, la forma transitiva de *sorgen*, de ahí que convenga ese «cuida de». *(N. del T.)*

Al estar-siendo-en-el-mundo le es inherente de modo constitutivo el estar descubierto; eso quiere decir que el *Dasein*, en cuanto ocuparse, es en esencia un ser que [de alguna manera] se encuentra con respecto al mundo que está abierto. Abrir el mundo es siempre encontrarse[27] ya [de alguna manera]. No hay que perder de vista el fenómeno de la co-inherencia originaria del encontrarse y el estar abierto del mundo: el *Dasein* no se encuentra de entrada, digamos, sólo consigo mismo para, saliendo luego de sí, ver de buscarse un mundo, sino que el encontrarse es un rasgo del estar-siendo-en, es decir, del estar-ya-siempre en un mundo. La concreción fenoménica inmediata de esta estructura del estar-siendo-en en el estar descubierto hay que buscarla, como siempre, en la cotidianidad del estar-con-otros.

b) La realización de ser del estar descubierto: el entender-de

En el ocuparse del mundo siempre se cuida a la vez del estar descubierto en cuanto manera de ser[28]. El *Dasein* es su aquí y propicia que el mundo comparezca en el aquí. Con el estar abierto y el encontrarse se dan para el *Dasein* posibilidades diferentes de ser su aquí, esto es, su estar descubierto. *La realización de ser de esas posibilidades de ser que llamamos estar descubierto es lo que denominamos entender-de.* Llegamos aquí a la verdadera definición del entender-de a partir de la estructura de ser del propio *Dasein.* Señalábamos ya antes que el entender-de no hay que concebirlo, ciertamente no de modo primordial, en cuanto conocer, ni aun cuando se considere el conocer modo de ser del *Dasein.*

Entender-de es un modo de ser del ente que tiene el carácter de estar-siendo-en. Es el *estar-en* aquello abierto con que uno se puede ocupar[29], en concreto el estar-en, encontrándose, que siempre se co-descubre a sí mismo. *Entender-de en cuanto abrir y haber abierto, encontrándose, el mundo es en cuanto tal un encontrarse que abre.* Así como el estar descubierto constituye la estructura de ser de la constitución básica plena del *Dasein*, y atañe juntamente al mundo, al estar-siendo-en y a toda manera de ser, así también la correspondiente realización de ser, el entender-de, se extiende siempre a la *plenitud* de lo entendible, es decir, el mundo, el co-estar-siendo y el *Dasein* propio. Puede ser que ocasionalmente la realiza-

[27] *sich Befindendes:* también «estar encontrándose». *(N. del T.)*

[28] Lo que en esta frase se traduce con dos verbos distintos se dice en el original sólo con *besorgen. (N. del T.)*

[29] Se trata de *Seinbei* y de *Besorgbarkeit:* si *Besorgen* es ocuparse, *Besorgbarkeit* sería «ocupabilidad», o sea, «el carácter de aquello de que uno puede ocuparse». *(N. del T.)*

ción del entender-de corresponda temáticamente en particular al mundo, por ejemplo, al *Mitdasein* con los demás o al *Dasein* propio, pero aun en ese caso siempre se entienden a la vez los fenómenos que son parte del círculo de lo descubierto, es decir, de la plenitud de lo entendible del *Dasein*. Éste es un principio a priori del entender-de, que imprescindiblemente hay que tener en consideración si no quiere uno equivocarse a la hora de caracterizar el fenómeno. El pensar que haya un entender-de diferenciado del mundo sin más o del *Dasein* ajeno es un error que está relacionado con el desconocimiento de la auténtica estructura del *Dasein*. De esta estructura del entender-de, que se basa en el propio *Dasein* y que caracteriza dicho entender-de en cuanto realización de ser del estar descubierto, se derivan indicaciones decisivas para todos los problemas de la *hermenéutica*. Una hermenéutica tal sólo es posible a partir de la explicación del propio *Dasein*, a cuyo modo de ser es inherente el entender. La posibilidad de que se dé lo no-entendible sólo puede darse en el círculo, prefigurado gracias al estar descubierto, de lo entendible, a saber, del mundo, del estar-siendo-en y del *Mitdasein* con los demás. Todo «no-aquí»[30] y todo lo entendido en el aquí no es sino una modificación del aquí; y sólo es posible el acceso a lo por principio inentendible, la naturaleza, desde lo entendible, desde la entendibilidad. Únicamente porque hay historia, porque el propio *Dasein es el ser primordialmente histórico*, puede descubrirse algo del estilo de la naturaleza; únicamente por eso hay ciencias naturales.

La entendibilidad del *Dasein* y del *Mitdasein*, así como la inentendibilidad, varían siempre en función del entender-de mundo, y viceversa. El ocasional estar descubierto del *Dasein* y del ser-los-unos-con-los-otros modifica el entender-de mundo; es decir, el entender-de es lo que es, esto es, el ser del estar descubierto del *Dasein*, siempre en cuanto *un todo*. En eso se basa lo que considerado superficialmente se denomina *círculo en el entender*. Sólo cuando no se ve que es inherente a todo entender-de en cuanto tal el ser entender-de mundo, del *Dasein* y del *Mitdasein*, se encuentra uno un círculo en el entender-de. Por eso no es casualidad ni simplemente algo inoportuno que aparece en determinados intentos de entender en las disciplinas históricas el que se diga: por desgracia hay algo que depende del punto de vista personal del historiador. No queda otro remedio que asumirlo, aunque el ideal sería que uno se pudiera librar de esa subjetividad. Tal opinión es absurda. El ideal es justamente que ese *Dasein* que está entendiendo forme parte del entender-de sí mismo, y la conse-

30 *«Nicht-Da»:* creo entender «lo que no es del aquí», lo que se sale de los esquemas, diríamos más vulgarmente. *(N. del T.)*

cuencia no es lamentarse de ello, sino ver ahí un quehacer, y poner el propio *Dasein* en el modo ocasional del entender-de para que, en cuanto entender-de, pueda procurarnos el acceso al asunto que se trata de entender.

El sentido primordial del término «entender» que estamos aquí empleando se verá claramente en algunos giros frecuentes de la lengua. Cuando le digo a alguien: «Usted me ha entendido», lo que con eso quiero decir es que «usted sabe a qué atenerse[31], tanto conmigo como consigo mismo». Entender, en este sentido, nos devuelve el sentido originario verdadero, es decir, el entender-de es el estar descubierto del a-qué-atenerse, en-qué-estar con algo, el estar descubierto de la condición respectiva[32] del mundo-en-torno, del *Dasein* propio y del ser de los demás. Ese estar descubierto de la condición respectiva de tal manera que uno en su estar-siendo-en haya llegado a serla es lo que se llama *haber entendido*. Haber entendido no quiere decir sino ser la condición respectiva ocasional. El entender de la investigación que lo que pretende es conocer es simplemente una variante de este verdadero entender-de, si bien es cierto que entraña en lo entendido ciertas modificaciones de ser.

En las etapas individuales de realización fáctica puede parecer que el entender prescinde de entenderse a sí mismo, pero eso sólo sucede cuando se trata de caracterizar más en detalle un conjunto ya descubierto de hechos. Esa caracterización más precisa supone definir interpretando dentro de un horizonte predeterminado. Ahora bien, cuando se trata de esa realización del entender-de que es decisiva, esto es, de descubrir la cosa por vez primera, entonces no puede el *Dasein* prescindir ni de sí mismo ni de su entender-de. De las diferentes posibilidades del entender (que, naturalmente, aquí no podemos examinar), que son siempre posibilidades de ser del *Dasein*, proceden los diferentes grados y formas del entender teórico, formas concretas posibles de entender de las ciencias. No hay que olvidar, sin embargo, que el entender-de jamás se logra gracias a todos esos conocimientos y demostraciones, sino que, al revés, todo conocimiento, toda demostración de un conocimiento y aportación de argumentos, fuentes y demás, presupone siempre el entender-de.

Ya con el hecho peculiar de que tengamos que distinguir entre entender-de *propio* y entender-de *impropio* se ve que el propio entender-de[33], en

[31] *Sie wissen, woran Sie sind:* dicha expresión significa literalmente «usted sabe en qué está». *(N. del T.)*

[32] *Bewandtnis:* conservo la versión, aun cuando aquí se está refiriendo Heidegger también al *Dasein*, a lo que éste sea en cada momento concreto y determinado. *(N. del T.)*

[33] *eigentlich, uneigentlich:* «propio» e «impropio», podría decirse también «verdadero» y «no verdadero». El «propio entender-de», como siempre, es el «entender-de mismo», *Verstehen selbst. (N. del T.)*

cuanto realización de ser del estar descubierto, está sujeto a determinadas modificaciones, que se dan para el propio *Dasein*. En el propio *Dasein* existe la posibilidad de que se mueva en un entender que sólo parezca ser entender sin realmente serlo. Este particular pseudoentender domina en gran medida al *Dasein*[34]. Puesto que el entender-de, en cuanto estructura de ser del *Dasein*, está sujeto a dicha posibilidad de la *apariencia*[35], todo entender-de necesita de *apropiación*, *consolidación* y *conservación*. Con eso quiero decir que el *entender* y el *entendimiento* pueden escurrírsele de las manos y volver a quedar lo entendido enmascarado[36], inaccesible; convertirse el entendimiento en no entendimiento. Con eso no se está diciendo que no quede ya nada ahí; tal cosa sería absurda, siendo el estar descubierto y, con él, el entender-de inherentes al *Dasein*. Hay ahí, por el contrario, algo mucho más fundamental que nada, a saber, el pseudoentender, el parecer-que, como si el propio no-entendimiento fuera un entender-de auténtico. Radica en el propio *Dasein* la posibilidad de engañarse a sí mismo.

c) El desarrollo del entender-de en la interpretación[37]

El desarrollo del entender-de se lleva a efecto en la *interpretación*. Decíamos: entender-de es la realización de ser del estar descubierto; *la interpretación es el modo de realización de esa realización de ser del estar descubierto. La interpretación es la forma básica de todo conocimiento.*

Con ello se está diciendo que la interpretación en cuanto tal no es la que verdaderamente abre, pues de eso se ocupa el entender-de o, lo que es lo mismo, el propio *Dasein*. Lo que la interpretación aporta es sólo el *realce de lo abierto*, desarrollando las posibilidades propias de cada entender-de. El modo de interpretación inmediato de la cotidianidad tiene la forma de la función de apresentación, en concreto de apresentación de la significatividad, realzando los nexos de remisión que en cada caso sean accesibles.

A la pregunta del niño, de qué sea una cosa concreta, se responde diciendo para qué se utiliza, esto es, se define lo que es a partir de lo que con ello se hace. Esa definición e interpretación tiene a la vez referencia al estar-siendo-en, al trato con la cosa en cuestión; y sólo gracias a esa interpretación se hace la cosa verdaderamente presente, entendible en el mundo-en-

[34] Véase § 26 b), pp. 335 ss.
[35] Véase § 9 α), pp. 111 ss.
[36] *verstellt:* véase más adelante, nota 83. *(N. del T.)*
[37] *Auslegung:* «interpretación», que morfológicamente sería «exposición», *Auslegung.*

torno, aun cuando sólo sea de modo provisional, pues verdaderamente entendida sólo lo será cuando uno entre en la condición respectiva de la cosa en el mundo-en-torno [38]. La interpretación apresenta el *para-qué* de una cosa, y de esa manera *pone de relieve* la remisión del «para-qué». Hace que se realce *«en cuanto qué»* hay que tomar, es decir, hay que entender esa cosa-del-mundo que comparece. La forma primaria de toda interpretación, en cuanto desarrollo del entender-de, es *el abordar algo a partir de su «en cuanto qué», el abordar algo en cuanto algo* [39], esto es, el apresentar algo yendo a hablar de lo que en una consideración primaria y directriz así se apresenta. Esa forma de función de la interpretación, el *«abordar algo en cuanto algo»*, no tiene necesariamente por qué expresarse de forma hablada en una proposición; más bien, la forma gramatical de la proposición no es sino una forma de expresión de la proposición primaria y verdadera, que es ese abordar algo en cuanto algo. Al realzarse el *para-qué* y el *por-qué* algo es se suprime la inentendibilidad, se hace, como quien dice, *explícita* la significación de la significatividad, llega a expresarse en palabras [40]. Así realzada, puede esa significación conservar ella misma su palabra, y aparece entonces la posibilidad de distinguir entre la significación realzada, en cuanto significación de la palabra, y la cosa significada —un proceso de estructura complicada y a su vez variable según las diferentes posibilidades de interpretación, cuya presentación corresponde a la lógica.

Hay, sin embargo, en lo que acabamos de decir algo que para nosotros es esencial: *expresión verbal —lenguaje—* hay sólo por cuanto se da ese abordar [41] algo en cuanto algo, y tal abordar sólo es posible por cuanto hay interpretar, e interpretación a su vez sólo si hay entender-de, y entender-de, si el *Dasein* tiene la estructura de ser del estar descubierto, es decir, si el propio *Dasein* está caracterizado en cuanto estar-siendo-en-el-mundo. Con esta tra-

[38] *in die Bewandtnis, die es mit dem Umweltding hat:* en su momento traducía, siguiendo a Rivera, *Bewandtnis* por «condición respectiva»; respeto aquí el uso, pues la frase del original, retorsión de una locución que literalmente no tiene equivalente en castellano, es imposible de traducir. En todo caso, alude Heidegger a lo que algo es en su aplicación en cuanto útil. *(N. del T.)*

[39] «Abordar» corresponde a *ansprechen: ansprechen* tiene un doble sentido: por un lado, es el «dirigirse a alguien para hablarle»; por otro, es el propio «hablarle a..., hablar de alguien o de algo, predicar». Como se verá inmediatamente, aun cuando se trate *ansprechen* de un compuesto de *sprechen*, «hablar», Heidegger quiere quedarse con el primer momento de ese «dirigirse a... hablando de ello». Traduzco por eso «abordar», si bien no hay que olvidar que es un «abordar... con la palabra, que nos lleva a la palabra». Asimismo, el *Besprechen* de la siguiente cláusula da el «yendo a hablar de...». *(N. del T.)*

[40] *sie kommt zu Wort:* literalmente, «viene a la palabra»; sin embargo, es parte de una frase hecha, generalmente negativa, *nicht zu Wort kommen lassen*, con que se expresa el «no dejar meter baza, no dejar hablar (a alguien)». *(N. del T.)*

[41] Recuerde el lector que «abordar» es *Ansprechen*, y «lenguaje», *Sprache;* en el «abordar» hay, pues, «lenguaje». *(N. del T.)*

ma de fundamentación de los fenómenos individuales: abordar, interpretar, entender-de, estar descubierto, estar-siendo-en, *Dasein*, se delimita al mismo tiempo lo que sea el *lenguaje*, o, lo que es lo mismo, se predetermina el horizonte desde el cual poder ver y caracterizar por vez primera la esencia del lenguaje. No es sino una posibilidad de ser característica del *Dasein*, entendiéndose por *Dasein* la estructura hasta aquí expuesta.

d) Discurso[42] *y lenguaje*

Lo primero que vamos a examinar en lo que sigue es el *discurso* de la cotidianidad. *Lenguaje* es la posibilidad de ser del *Dasein* que hace manifiesto a éste en su estar descubierto por medio de la interpretación y, por lo tanto, de la significación. Con esto ya queda el *Dasein* al menos expuesto en lo que entendemos es su constitución por lo que hace al estar-siendo-en y al co-estar-siendo. Las estructuras examinadas hasta ahora son estructuras necesarias para la estructura esencial del propio lenguaje, mas no son suficientes.

El lenguaje hace manifiesto. No es que venga a producir por vez primera lo que se dice el estar descubierto; por el contrario, el estar descubierto y su realización de ser —el entender-de, así como el interpretar entendiendo-de—, basados en la constitución básica del estar-siendo-en, son condiciones de posibilidad para que algo pueda hacerse manifiesto. En cuanto condiciones de ser entran en la definición de la esencia del lenguaje, por ser condiciones de posibilidad de tal manifestación. Y puesto que el lenguaje es una posibilidad de ser del *Dasein*, tendrá entonces que poder explicarse en sus estructuras básicas a partir de la constitución del *Dasein*; por otro lado, deberá basarse la ciencia del lenguaje en el apriori de las estructuras del *Dasein*.

El hablar, el lenguaje *[Sprechen]*, es, en cuanto *pronunciarse*[43] del estar-siendo-en y el co-estar-siendo, el ser para con el mundo —discurso. En principio y en general se expresa en cuanto ocuparse en el mundo hablando de él. Eso no significa sino que el *discurso es discurso acerca de algo*, de tal modo que el aquello-acerca-de-lo-cual *[das Worüber]* se hace manifiesto en el discurso. Ese manifestarse de lo que está en el dis-

[42] Siguiendo a Rivera, traduzco *Rede* por «discurso», *Sprache* por «lenguaje». Si bien en el lenguaje corriente serían más o menos sinónimos, Heidegger estaría entendiendo —explica Rivera— *Rede* en cuanto *articulación* de lo entendido, y así fundamento del lenguaje, *Sprache*, de lo que se dice y habla. Hay que tomar, por lo tanto, «discurso» y «discurrir» en el sentido ese de «articulación» y «articular». (Véase *Ser y tiempo*, p. 479.) *(N. del T.)*

[43] *Sichaussprechen:* literalmente sería «hablar de sí hacia fuera», «expresarse». *(N. del T.)*

curso[44] no tiene por qué hacerse conocido de modo temático y propio. El *discurrir acerca de...* tampoco es que esté de entrada al servicio del conocer de la investigación, sino que ese manifestarse por el discurso tiene en principio y en general el sentido de apresentar, interpretándolo, el mundo-en-torno de la ocupación, y no está en principio hecho a la medida del conocimiento, la investigación, las proposiciones teóricas y los contextos de proposiciones. Es, por eso, absolutamente erróneo comenzar el análisis del lenguaje por la proposición teórica de la lógica o por algo semejante; ahora bien, para que esto se entienda hay que ver antes el sentido de ser del conocer y el interpretar, lo que de fundado tiene.

En principio, el discurrir, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, es discurrir acerca de algo; todo discurso tiene su aquello-acerca-de-lo-cual[45]. Ese de-qué del habla es lo abordado *[das Angesprochene]*, que por su parte en cuanto tal siempre está ya aquí, es decir, tiene el carácter de mundo o de estar-siendo-en-el-mundo. Ese de-qué del discurso se manifiesta por cuanto en todo discurso acerca de algo se dice algo. Así pues, en cuanto segundo elemento estructural hay que distinguir frente a aquello de que se dice *lo que se dice*[46]. Al discurrir acerca de una cosa, por ejemplo, de una silla, el de-qué es la cosa en sí misma, tal como está ahí en el mundo. Si digo que «está tapizada», lo que se dice es el estar tapizada de la silla; no coincide con la silla. En lo que se dice se habla *del* de-qué; en todo hablar de algo se habla a la vez de aquello que se aborda[47].

Todo discurso que dice algo de algo, y en principio algo relativo al trato ocupándose con las cosas o al estar-con-otros, es, en cuanto modo de ser del *Dasein*, esencialmente co-estar-siendo, es decir, todo discurso es, por su propio sentido, *discurso a otros y con otros*. El que vaya o no dirigido efectivamente a un otro concreto es indiferente por lo que hace a la estructura esencial del discurso. En cuanto modo de ser del *Dasein qua* co-estar-siendo, el discurso es en esencia *comunicación*, de tal manera que en todo discurso se *comparte* con los demás aquello acerca de que se discurre a través de aquello que se dice, esto es, a través de lo dicho en cuanto tal[48]. Así

[44] *in Rede steht:* «lo que está en cuestión», diríamos; no obstante, parece aquí más adecuado traducir literalmente. *(N. del T.)*

[45] *Worüber:* para evitar una expresión tan torpe, en lo que sigue lo llamaré el «de-qué» del discurso o del discurrir. *(N. del T.)*

[46] *das Gesagte:* participio pasado de *sagen*, «decir». Como se verá, Heidegger aplica este «decir» al discurso; así pues, hay que entenderlo en el mismo ámbito —antepredicativo— que el discurso. *(N. del T.)*

[47] Este «hablar de» es *besprechen. (N. del T.)*

[48] «Comunicación» es *Mittteilung;* «compartir con» es *teilen mit* —como quien dice, «lo mismo». *(N. del T.)*

pues, la comunicación supone la posibilitación de apropiarse del de-qué del discurso, es decir, de llegar en el trato, en la relación de ser, a aquello de que va el discurso. En el discurso se lleva a cabo una apropiación del mundo en la cual uno está siempre ya en el estar-con-otros. Entender la comunicaión es la forma de *participar en lo manifiesto.* Todo entender posterior, todo co-entender es, en cuanto co-estar-siendo, participación. La comunicación debe entenderse partiendo de la estructura del *Dasein* de ser con los demás. No tiene nada que ver con transportar conocimientos y vivencias del interior de un sujeto al interior de otro, sino que es manifestar el estar-con-otros en el mundo, en concreto partiendo del propio mundo descubierto que se hace manifiesto en el hablar los-unos-con-los-otros[49]. En ese hablar los-unos-con-los-otros acerca de algo no se intercambian vivencias de aquí para allá entre sujetos, sino que en el hablar los-unos-con-los-otros se da el estar-con-otros en *[bei]* la propia cosa, en el propio asunto de que se habla, y sólo a partir de éste —en el co-estar-siendo siempre ya en el mundo— se origina el entenderse.

Sabemos ya que el mundo manifiesto es un modo del estar abierto y es inherente al estar descubierto del *Dasein.* El propio estar descubierto viene determinado esencialmente por el encontrarse. Eso quiere decir que en todo discurso, para que realmente sea una posibilidad del *Dasein*, estarán siempre co-descubiertos el propio *Dasein* y su encontrarse. Eso significa que discurrir acerca de algo con alguien es, al ser hablar acerca de, siempre *hablar de sí, pronunciarse*[50]. En el hablar se hace a la vez manifiesto uno mismo y el estar-siendo-en-el-mundo ocasional, aun cuando sólo sea que el encontrarse se «manifieste» por medio del tono, la modulación o el *tempo* del discurso. Así pues, hemos dado con cuatro elementos estructurales, inherentes a la esencia del lenguaje: 1) *aquello de que se habla;* 2) *lo que se discurre*; 3) la *comunicación,* y 4) *lo que se manifiesta.*

Estos cuatro elementos no son un simple conglomerado casual de propiedades que se descubren a veces, según cómo se mire, en el lenguaje, sino estructuras que se dan por el mero hecho de que el propio lenguaje sea una posibilidad de ser del *Dasein.*

Acerca de *lo que se manifiesta* hay que tener en cuenta que el sentido de la comunicación es el de discurrir los-unos-con-los-otros acerca de algo, de tal manera que los que discurren los-unos-con-los-otros están de entrada y primariamente, en un sentido bien entendido, en la misma cosa, en el mis-

[49] Se trata de *Miteinandersprechen. (N. del T.)*
[50] En esta frase tenemos *reden, Sprechen* y *Sichaussprechen:* aunque aquí no quede muy clara la diferencia, conservo la traducción correspondiente a cada término, «discurrir», «hablar» y «hablar de sí, pronunciarse». *(N. del T.)*

mo asunto; y el que expone lo está en un sentido más originario que el que escucha. Mas tampoco hay que entender ese discurrir los-unos-con-los-otros como si fuera un mutuo referirse a las vivencias internas propias, las cuales se harían de alguna manera perceptibles, manifiestas por medio de la entonación[51].

Los cuatro elementos estructurales son inherentes en su unidad a la esencia del lenguaje, y todo discurso viene determinado en esencia por dichos elementos; los elementos individuales pueden quedar en un segundo plano, pero jamás faltan.

Las diferentes definiciones de la «esencia del lenguaje» que hasta ahora se habían propuesto: «símbolo», «expresión del conocimiento», «manifestación de vivencias», «comunicación» o «configuración» de la propia vida, todas esas definiciones tocan en cada caso *uno* de los caracteres fenoménicos del lenguaje y lo convierten de modo excluyente en rasgo definitorio de su esencia. Ciertamente, poco se ganaría si se reunieran las diferentes definiciones que se conocen del lenguaje y de algún modo se las mezclara en una sola, en tanto no se pusiera previamente al descubierto la estructura de la totalidad en la que el lenguaje mismo, por lo que hace a su ser, viene a fundamentarse, y que permite se lo entienda en cuanto posibilidad de ser del *Dasein*. El sentido de una *lógica científica* es el de elaborar esa estructura a priori del discurso del *Dasein*, así como las posibilidades y los tipos de interpretación, y los niveles y las formas de la conceptualidad que en la interpretación se originan. Una lógica científica tal no es sino una *fenomenología del discurso*, es decir, del λόγος. Por lo demás, lo que por ahí anda con el rótulo de «lógica» es una mezcla desordenada de análisis del pensamiento, del conocimiento, teoría de la significación, psicología de la formación de conceptos, teoría de la ciencia e incluso ontología. Y sólo desde el horizonte de esa idea de «lógica» se puede entender su historia y el rumbo que la investigación filosófica ha ido tomando.

La *retórica* es una primera parte de lógica bien entendida. La curiosa definición que los griegos daban del hombre —ζῷον λόγον ἔχον: un ser vivo que sabe discurrir— se entiende desde la orientación fenoménica del lenguaje hacia la estructura expuesta del *Dasein*. Curiosamente no tenían los griegos palabra ni concepto para el lenguaje, sino que de antemano lo concebían en cuanto discurso, y discurso directamente vinculado a ζῷον, la vida, sin profundizar más en las estructuras mismas, pero partiendo de una experiencia primaria del discurso en cuanto modo de ser del *Dasein*.

[51] En todo este párrafo se trata de *Miteinanderreden. (N. del T.)*

Comoquiera que el discurso tiene en el estar-con-otros una función marcada que es la de discutir[52] acerca de algo, y ese discutir acerca de algo se convierte con facilidad en un debate, es decir, en una discusión teórica, el discurso, el discurrir y el λόγος pasan inmediatamente a tener para los griegos la función del discurso teórico. De ese modo adquiere el λόγος el sentido de exponer o mostrar aquello de que se discurre, su de-dónde y su porqué[53]. El exponer lo ente en sus fundamentos, lo dicho, lo expuesto en el discurso, lo λεγόμενον en cuanto λόγος pasa a ser el fundamento, lo percibido en el entender entendiendo, lo *racional.* Sólo a través de la deriva por esos caminos llega el λόγος a significar razón, así como *ratio* —el término medieval con que se traduce λόγος— significa *discurso, razón* y *fundamento*[54]. Discurrir acerca de... es: *exponer el fundamento, la razón, fundamentar, argumentar, hacer que se vea lo ente en su de-dónde y su porqué*[55].

El caso es que tenemos ese fenómeno del discurso que se halla en la base del lenguaje: *hay lenguaje sólo por haber discurso,* y no al revés. Con las consideraciones de los cuatro puntos siguientes se verá mejor el fenómeno de esa relación entre ambas cosas: 1) discurrir y oír; 2) discurrir y callar; 3) discurrir y hablilla; 4) discurso y lenguaje.

α) Discurrir y oír

La realización de ser del estar descubierto en sus dos direcciones, la del estar abierto del mundo y la del estar descubierto del *Dasein* consigo mismo en el encontrarse, es el entender en cuanto realización de ser del estar descubierto; el modo de realización del entender es el interpretar, en concreto el interpretar en cuanto desarrollo, apropiación y conservación de lo descubierto en el entender. Pues bien, *la explicitación significante de esa interpretación es el discurso;* explicitación se toma aquí en el sentido de apresentación de la significatividad y del estar-siendo-en en nexos de significación. El discurso es un modo de ser del entender-de y, por eso, un modo de ser del estar-siendo-en-el-mundo, por cuanto sólo se entiende-de en relación al estar descubierto.

[52] *Durchsprechen:* una manera de hablar, la de «tratar punto por punto»; tal es el significado primero de «discutir». *(N. del T.)*
[53] *in seinem Woher und Warum:* también, «en su origen y en su fundamento», referencia a los *archâi. (N. del T.)*
[54] *Rede, Vernunft und Grund:* «discurso, facultad de la razón y fundamento o razón». *(N. del T.)*
[55] *Grund aufweisen, begründen, Seiendes sehenlassen in seinem Woher und Warum:* las dos primeras expresiones se hallan dobladas en la traducción. *(N. del T.)*

De modo característico empleamos «entender» en un doble sentido: por un lado, en el sentido del acceder a algo por medio del entender, entendiéndolo, subrayándose la significación del abrir abriéndose [lo que encubre] [56], del descubrir —entender-de en ese sentido productivo— en el sentido eminente de aquellos a quienes toca en suerte esa función especial del descubrir, aquellos que entienden-de algo por vez primera. Por otro lado, también empleamos «entender» en el sentido de percibir, en particular de *oír*, de *haber oído*. Cuando no hemos oído bien, decimos «no he entendido bien». El entender en el primer sentido, en cuanto abrir, se comunica en la interpretación, y la apropiación de la interpretación supone co-entender-de, esto es, participar en lo revelado. En ese co-entender-de se halla también incluido el entender en cuanto oír a..., hacer caso [57]. Ese poder oír al otro con quien uno está, o poder oírse a sí mismo en el modo del discurso, con lo cual no nos referimos a que se diga en voz alta, a que efectivamente se hable, se basa en la estructura de ser originaria del estar-con-otros.

Hay que tener muy presente algo que es esencial: el hablar fonético y el oír acústico se fundan por lo que hace a su ser en el discurrir y el oír en cuanto modos de ser del estar-siendo-en-el-mundo. Sólo porque hay la posibilidad del discurso hay hablar fonético; e igualmente hay oír acústico sólo porque el estar-con-otros, en cuanto co-estar-siendo, está caracterizado originariamente por el oírse, el hacerse caso los unos a los otros. El co-estar-siendo no es un estar también ahí entre otros hombres, sino, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, significa a la vez estar «sujeto» a la voz del otro [58], oír, hacer caso a los demás, o no oír, no escuchar. El co-estar-siendo tiene la estructura de la *vinculación* con los demás, de la *dependencia* respecto de los otros, de la *escucha* debida a su palabra [59], y sólo sobre la base de esa vinculación se da lo que se dice separación o aislamiento, formación de grupos y desarrollo de la sociedad, etc. El oír al otro, los unos a los otros, en que se configura el co-estar-siendo es, más exactamente, un

[56] *aufbrechenden Erschließens: Erschließen* es lo que estamos traduciendo en cuanto término técnico por «abrir»; *aufbrechen*, aquí participio activo en posición de adjetivo calificativo, es «abrir rompiendo», por ejemplo, un sobre, y es también «abrirse, brotar», acepción que Heidegger empleará profusamente en años posteriores. *(N. del T.)*

[57] *Hören-auf:* «hacer caso a, obedecer», pero literalmente, «oír a». *(N. del T.)*

[58] *den Anderen «hörig» sein:* «estar sujeto al otro, depender del otro (como siervo o como esclavo, sea en sentido literal o figurado)»; pero está a la vez emparentado con *hören*, «oír»; de ahí el «sujeto a la voz del otro». *(N. del T.)*

[59] *Zu(ge)hörigkeit:* sin paréntesis, es decir, *Zugehörigkeit* sería «co-inherencia, vinculación con»; *Zuhörigkeit* sería la dependencia respecto de los demás, la escucha debida a la palabra del otro. *(N. del T.)*

corresponder en el estar-con-otros, una co-realización en el ocuparse. Las formas negativas de la realización, el no corresponder, el no escuchar, el contradecir, etc., son, claro está, únicamente modos privativos de la propia vinculación. Lo que se llama el *estar a la escucha*[60] se da sobre la base de tal poder oír que es constitutivo del estar-siendo-en.

También ese estar a la escucha es fenoménicamente más originario que el mero sentir tonos y percibir sonidos. También el estar a la escucha es oír entendiendo; es decir, «originariamente y en principio» no se oyen ruidos y complejos de sonidos, sino el carro que chirría, el tranvía, la moto, la columna en marcha, el viento del norte. Hace falta tener una actitud muy artificial y complicada para llegar a «oír» un «puro ruido». Mas el que nosotros de entrada oigamos justo de esa manera, motos y carros, lo que en el fondo suena raro, es la prueba fenomenológica de que en principio precisamente en nuestro ser de mundo estamos siempre ya en *[bei]* el propio mundo y no de primeras entre «sensaciones» y luego, gracias a no se sabe qué montaje, por fin entre las cosas. No hace falta que elaboremos y conformemos un hervidero, una mescolanza de sentimientos, sino que de entrada estamos ya justo en lo que se entiende. Las sensaciones y el objeto de la sensación son algo que se halla en principio fuera del ámbito de la experiencia natural.

También al oír lo que se discurre oímos de entrada, por cierto, lo que se dice, e incluso cuando no entendemos lo dicho, cuando el discurso no resulta claro o el lenguaje nos es extraño, también entonces oímos de entrada palabras *inentendibles*, pero nunca jamás meros datos acústicos. De entrada oímos lo que se dice, no el ser dicho o el ser hablado en cuanto tal, sino aquello de que va el discurso, su de-qué. Podemos, ciertamente, atender también al modo del ser dicho —la dicción—, mas esto sólo junto con el previo entender el de-qué. Pues sólo en ese caso tengo la posibilidad de captar el modo como se dice algo. También el discurso con que se responde resulta en principio del entender el de-qué de lo dicho, del sentido ocasional. Así como el co-estar-siendo es inherente al estar-siendo-en, así el oír es inherente al discurrir. Oír y discurrir se dan ambos de manera co-originaria con el fenómeno del entender-de. Oír es el modo básico del estar-con-otros entendiéndose. Sólo quien puede discurrir y oír tiene la capacidad del lenguaje, puede hablar. El que para ese oír haya un lóbulo auricular y un tímpano, eso es pura casualidad. Sólo cuando poder discurrir y oír es una posibilidad de ser, sólo en ese caso

[60] *Horchen:* otro derivado de *hören*, cuyo significado subraya lo activo del escuchar, del estar atendiendo a ver qué se escucha. *(N. del T.)*

existe la posibilidad de estar a la escucha. Alguien que no sabe escuchar en sentido auténtico, como cuando decimos de alguien «es que no sabe escuchar»[61] (sin estar diciendo con ello que sea sordo), puede muy bien, justamente por eso, estar a la escucha, porque ese sólo estar a la escucha sin enterarse es una modificación privativa del oír y del entender.

β) Discurrir y callar[62]

Así como el oír es constitutivo del discurso, así también lo es el *callar*. Sólo el ente cuyo ser se caracteriza por poder discurrir puede también callar. Mas, por ello, el propio fenómeno encierra que *el callar sea, en cuanto modo de ser del discurso, cierto pronunciarse ante otros acerca de algo*. Quien en el estar-con-otros calla puede hacer manifiesto, «dar a entender», es decir, en sentido originario: discurrir más verdaderamente que quien mucho habla. El mucho hablar no garantiza ni lo más mínimo que con ello se vaya a hacer manifiesto antes o mejor aquello de que va el discurso. Por el contrario, el mucho hablar no sólo no logra revelar nada, sino que justamente puede encubrirlo, hacer que resulte todo inentendible, que acabe en palabrería. En ese caso callar no significa sencillamente quedarse mudo. El mudo tiene más bien la tendencia a discurrir y a manifestarse. Si pudiera, hablaría. El mudo no ha demostrado que sepa callar sin más; por el contrario, el que calla, si quisiera, podría efectivamente hablar. De igual modo que el mudo, también el que suele hablar poco tendría que demostrar que sabe callar y que calla, pues callar es algo que de modo auténtico se hace en el hablar y sólo puede hacerse en el hablar. Si alguien nunca dice nada, tampoco puede callar. Y como en el callar reside la posibilidad del manifestar, mas el callar configura, en cuanto modo de realización del discurso, el entender, y con el entender-de se produce el estar descubierto del *Dasein*, el callar estando con otros puede *invitar* al *Dasein a recogerse en su ser más propio*; y eso precisamente cuando el *Dasein*, en la cotidianidad de su ser, se ha dejado llevar por el mundo de que se habla y por el discurso acerca de él. Puesto que el discurrir, al ser un discurrir los unos con los otros en la publicidad, es siempre de entrada un hacer manifiesto —en la comunicación—, esa invitación a recogerse en sí mismo, a volver a su encontrarse originario y auténtico deberá tener el modo de discurrir y de interpretación del callar. Para poder ca-

[61] *«er kann nicht hören»:* literalmente, «no puede oír». *(N. del T.)*
[62] Hay que advertir al lector que *callar* y *silencio* se dicen en alemán con idéntica palabra, *Schweigen*. Se podría, por tanto, decir «silencio» cada vez que se dice «callar». *(N. del T.)*

llar hay que tener también algo que decir; es decir, cuando el estar descubierto es un estar abierto auténtico y abundante del mundo, es entonces cuando le puede corresponder un encontrarse del *Dasein* cuyo modo de estar descubierto sea el *silencio* —el silencio del estar callado[63]: manera del encontrarse que no sólo encubre ni encubre tanto cuanto que, en el trato ocupándose con las cosas y en el estar con otros, da prioridad al ser frente a todo discurrir y deliberar acerca de él. Dicho silencio proviene del auténtico saber oír, y es en este saber oír en el que se constituye el auténtico estar-con-otros. Así pues, en ambos fenómenos, tanto en el oír como en el callar, se manifiesta el discurrir en cuanto modo de ser del *Dasein*.

γ) El discurso y el hablilla

Pasemos ahora a examinar el tercer fenómeno que con el discurso se da: *el hablilla*[64]. El discurso tiene una función característica en la formación del estar descubierto del *Dasein*: el discurso expone e interpreta[65], es decir, hace que resalten en la comunicación las referencias de remisión de la significatividad. Por ser comunicativo, el discurso expresa de ese modo, resaltándolos, las significaciones y los nexos de significaciones. La significación realzada en la interpretación se halla en el estar expresada, en la palabra pronunciada[66] disponible para el estar-con-otros. La palabra se pronuncia en la publicidad. Esa palabra pronunciada conserva en sí la interpretación. Tal es el sentido de lo que queremos decir cuando afirmamos que las palabras tienen significación. La significación de la palabra y el todo de las palabras, el lenguaje, es la interpretación del mundo y del *Dasein* (estar-siendo-en) compartida en el estar-con-otros. *El hacer pública la interpretación es una mundanización del estar descubierto*[67].

[63] *Verschwiegenheit:* corrientemente significa «discreción, reserva»; ahora bien, si *Schweigen* aquí es «callar», *Ver-schwiegenheit* tiene que ser «estar callado», ese elocuente *silencio del estar callado*. *(N. del T.)*

[64] *das Gerede:* «hablilla», en el sentido estricto de «cosa que se dice *sin fundamento*», simplemente porque *se* dice. Desde el punto de vista morfológico, *das Gerede* sería también «lo que ya se ha dicho antes», «lo ya-hablado», y el «hablar por hablar»; de ahí, por cierto, el que vuelva a decirse. *(N. del T.)*

[65] *sie legt aus: auslegen* es lo que se traduce habitualmente por «interpretar»; mas aquí se impone, además, ese segundo sentido que es el de «ex-poner». *(N. del T.)*

[66] *Im Ausgesprochenwerden, im ausgesprochenen Wort: aussprechen* tiene el doble sentido, aquí, de «expresar» y «pronunciarse». *(N. del T.)*

[67] *Verlautbarung... Verweltlichung: Verlautbarung* es un término de uso sobre todo oficial, viene a decir la «publicación, divulgación»; lo esencial, sin embargo, me parece que es ese rasgo de «hacer público». *Verweltlichung* quiere decir «secularización», «mundanización». *(N. del T.)*

La comunicación realizada y oída auténticamente da lugar a un co-estar-siendo, entendiendo, en *[bei]* lo que se habla. Al ser la comunicación algo que se dice en palabras, lo dicho se halla disponible para los demás en el mundo «de palabra»[68]. Con lo expresado y pronunciado se da en la publicidad un entender en que aquello de que se habla no tiene por qué estar presente en cuanto estar ahí o estar a la mano; es decir, lo expresado y pronunciado puede llegar a entenderse sin que se dé un co-estar-siendo originario en *[bei]* aquello de que se habla. Eso quiere decir que, oyendo y entendiendo lo oído, la relación de ser que se alcanza por medio del entender con aquello de que va el discurso puede quedar indeterminada, ser indiferente, incluso vacía, hasta no constituir más que un mero mentar formal de aquello que quería decir quien originariamente entendía. Así, al no haber una relación de ser que lo entienda, la cosa, el asunto de que se habla se nos escapa de las manos. Y, al escapársenos el asunto de que se habla, queda, sin embargo, lo dicho en cuanto tal —la palabra, la frase, el aforismo— a disposición del mundo y con ello una cierta entendibilidad y un cierto estar interpretado del asunto. Al no lograrse un entender-de recto queda el discurso, desde luego, desarraigado, mas conservando al mismo tiempo cierta entendibilidad, y como, por mucho que carezca de fundamento, el discurso no deja de ser discurso, aun cuando sea sin entenderse verdaderamente, puede volver a decirse, puede seguir diciéndose. Ahora el oír el discurso no es ya participar en el ser del estar-con-otros en *[bei]* el asunto de que se habla, puesto que la cosa misma, el asunto, no viene ya a revelarse de manera originaria, sino que el oír es co-estar-siendo en lo que se dice, en lo dicho en cuanto tal. El oír pasa ahora a ser oír de lo *meramente hablado*; el entender, meramente *de oídas*. Lo así oído y en cierto modo entendido puede seguir diciéndose, y ese volver a decirse y seguir diciéndose va dando lugar a que lo originariamente expresado y pronunciado se aleje cada vez más de su fundamento[69]. El aumento de la falta de fundamento se produce en el volver a decirse cuando una opinión determinada que aparece en lo dicho llega a consolidarse. Ese discurso que se configura en el desarraigo del volver a decirse lo dicho es el *hablilla*. Con esta expresión me refiero a ese fenómeno bien determinado; no hay, pues, en ella nada de peyorativo.

El hablilla misma viene puesta con el *Dasein* y su ser. Así como el oír y el callar, el hablilla es un fenómeno constitutivo del modo de ser del *Da-*

[68] *«wörtlich»:* «de palabra», y «no de hecho», «no realmente». *(N. del T.)*
[69] Lo que aquí es una paráfrasis se concentra en el original en una sola palabra, *Bodenlosigkeit*, «falta de fundamento». *(N. del T.)*

sein dado con el discurso. El hablilla no está restringida a la comunicación oral que se da al hablar, sino que hoy en día se origina mucho más en lo escrito. En este caso el repetir lo dicho no es un discurrir de oídas, sino que es un oír y un discurrir de lo leído. El leer tiene la característica de realizarse sin entendimiento de la cosa, del asunto, pero de tal modo que ese lector —también en las ciencias hay tales lectores— se apropia de la posibilidad de tratar con especial aptitud del asunto sin haberlo siquiera visto. El haber sido dicho algo posee por sí mismo, en cierto sentido, carácter de autoridad; el que algo se diga, y el que se diga algo concreto, suele bastar para que se considere que lo dicho es cierto, y para que, por haber sido dicho, vuelva a decirse una y otra vez. A aquello de que el discurso va se refiere el hablilla sólo en una suerte de vacío indeterminado, que es por lo que el discurso se halla al respecto desorientado. De ahí viene el que, cuando hay que tratar de un asunto que sólo se maneja desde el hablilla, se reúnan en un mismo nivel las diferentes opiniones, ideas y concepciones, es decir, a partir de lo que se ha ido allegando en lecturas o de oídas, sin sensibilidad para las diferencias, se sigue hablando del asunto, tanto da que haya o no algo de saber verdadero [70] en la opinión del otro o en la propia. El cuidado del descubrir no atiende a la cosa, sino al discurso, y el hablilla, que justo gracias a su falta de fundamento rige, hace que ese descubrir consolide su dominio en cuanto manera de ser de la interpretación del *Dasein*. La falta de fundamento del hablilla no le impide, digamos, la entrada en la publicidad, sino que justamente se la favorece; pues el hablilla es, claro está, la posibilidad de interpretar algo sin haberse apropiado previamente de la cosa, del asunto. El hablilla, que cualquiera puede ir allegando, exime precisamente de la tarea de tener que entender de verdad. Le permite a cualquiera participar en una conversación y que se le tome en serio —en el hablilla. Esa *interpretación suspensa en el aire*, *que no es de ninguno y es de todos*, es la que domina la cotidianidad; y el *Dasein* crece ocasionalmente en dicha interpretación y se va internando en ella más y más. Esa interpretación del mundo y del *Dasein*, consolidada en hablilla y dominante, es lo que llamamos el *estar interpretado de la cotidianidad del Dasein*.

Todo *Dasein* se mueve en tal estar interpretado, que por lo general coincide con lo interpretado de la generación de una época concreta y se va modificando con ella. Ese estar interpretado comprende en sí lo que acerca del mundo y del *Dasein* se dice en el estar-con-otros público. Lo que *se* [71]

[70] El original dice: *eine eigentliche Sachlichkeit.* La versión corriente, aquí un tanto desafortunada, sería: «verdadera objetividad»; con ella, no obstante, nos aproximamos. Sería, pues, «lo verdaderamente de la cosa, del asunto (de que se habla)». *(N. del T.)*

[71] Se trata aquí del *man:* «lo que *uno*, el *uno* dice». *(N. del T.)*

dice asume el gobierno y la administración de la interpretación y con ello se hace cargo de la producción del entender; es decir, lo que *se* dice es lo que verdaderamente se halla a disposición del *Dasein* en lo relativo a las diferentes posibilidades de ser.

Interpretar quiere decir: hablando, revelar algo en cuanto algo. Ese «en cuanto qué» con que se toma algo es lo decisivo para la interpretación. La originalidad de la interpretación radica en cómo surge y cómo se atribuye ese «en cuanto qué». Así, por ejemplo, hoy en día se dice, todo el mundo lo oye o lo ha oído, que se valora a Rembrandt. *Se* dice. Con eso queda predeterminada la manera de considerarlo y de mirarlo: automáticamente ante un Rembrandt se encuentra uno extasiado, sin saber el porqué; es más, acaso incluso contra la propia certeza de no ver allí nada... pero *se* dice y por eso a *uno* le parece. El hablilla desgastada del estar interpretado público exige una entendibilidad indiferente y para todos. Por eso el hablilla es algo imposible de eliminar, ya que es el *modo de ser del uno que arraiga en el propio Dasein*, donde preferentemente ejerce su dominio. [El uno tiene en el hablilla su verdadera forma de ser.] [72]

δ) El discurso y el lenguaje

Mas esa esclerosis del estar interpretado experimenta aún un mayor desarrollo por cuanto el discurso comunicado es siempre discurso expresado y lo expresado del estar interpretado (y no otra cosa es el lenguaje) tiene su crecimiento y su decadencia. El lenguaje tiene el modo de ser del *Dasein*. Ese lenguaje que sería una especie de ser suspenso en el aire y del cual las diferentes existencias individuales (como se suele decir) participarían no existe en absoluto. Todo lenguaje —como el propio *Dasein*— es *histórico* en su ser. Ese ser, aparentemente uniforme y como suspenso en el aire, del lenguaje, en el que el *Dasein* se mueve siempre desde un principio, no es sino su no-pertenencia a ningún *Dasein* concreto y ocasional, es decir, su modo inmediato de ser en el uno [73]. A partir de este ser en el uno resulta posible una apropiación originaria del lenguaje, un ser propio originario en el lenguaje. Este ser en el lenguaje puede en cierto sentido lograrse gracias al dominio de cierto acervo léxico, pero puede también dimanar de un en-

[72] Esta frase figura en la versión norteamericana, debida a Th. Kisiel, quien tuvo acceso al manuscrito original. *(N. del T.)*

[73] *Sein im Man:* expresión compacta de «ser a la manera del uno, en la forma del uno»; pero también, no olvidemos el sentido que para Heidegger tiene la preposición *in* en *In-der-Welt-sein*, estar-siendo-en-el-mundo, «ser-del-uno, entregado, fundido al uno». *(N. del T.)*

tendimiento originario de la cosa, del asunto. Y como el lenguaje, en cuanto modo de ser del *Dasein*, posee la mismísima estructura de ser que éste, por eso hay lo que se dice un lenguaje «muerto». Una vez expresado, el lenguaje deja de crecer y, sin embargo, puede seguir vivo en calidad de discurso y de estar interpretado. La «muerte» de un lenguaje no excluye el que el discurso y el estar descubierto correspondientes sigan estando «vivos», de igual manera que el *Dasein* fallecido puede seguir en un sentido eminente, el histórico, aún vivo, acaso incluso más verdaderamente que en el tiempo en que verdaderamente vivía. El estar descubierto que se reviste de lenguaje puede perdurar, o renovarse, más allá de la «muerte»[74] del lenguaje. Así, por ejemplo, en un entender-del *Dasein* de los romanos que sea auténticamente histórico el latín se halla vivo, por más que sea una lengua «muerta». El uso del latín como lengua eclesiástica la representa como algo que ya no está vivo. No es casualidad que la lengua eclesiástica sea una lengua muerta. Y no lo es porque el latín en este caso favorezca el entendimiento internacional de los dogmas, los principios, las definiciones y los cánones, sino porque, al ser una lengua «muerta», no está sujeta ya a posibles transformaciones de la significación, porque es el modo de expresión pertinente para que ciertos principios y opiniones se consoliden, mientras que en cualquier lengua viva, sin embargo, los nexos de significación se van modificando con lo interpretado del *Dasein* histórico ocasional. Si las proposiciones latinas se tradujeran se estarían traduciendo a la entendibilidad histórica de la ocasión; desaparecería de inmediato esa univocidad uniforme de sus oraciones.

Una lengua tiene su ser propio y verdadero sólo mientras se alimenta del entender-de, es decir, mientras se desarrolla a partir del cuidado por el estar descubierto del *Dasein*, por nuevos nexos de significación y así —aun cuando esto no sea necesario—, por palabras nuevas y nuevos giros. En cuanto estar expresado, se transforma a partir del estadio ocasional de interpretación del *Dasein*, el cual por su parte no tiene por qué llegar siempre a manifestarse en forma lingüística. Aun dentro de un lenguaje dominante, en el cual es el propio *Dasein*, con su historia, cada época y generación tienen su lenguaje y su posibilidad específica de entender. Eso es algo que se ve claramente en el predominio de determinados términos y fórmulas. Antes de la guerra, por ejemplo, se había impuesto entre nosotros la costumbre de interpretar el *Dasein* en términos de «vivencia»[75]. Todo el

[74] «*Absterben*»: es una variante del morir, *sterben*, que se emplea también para decir «atrofiarse» y «necrosarse». *(N. del T.)*

[75] Se trata de *Erleben* y *Erlebnis:* «vivenciar» (permítaseme el engendro) y «vivencia» o «experiencia vital». *(N. del T.)*

mundo hablaba —hasta en la filosofía— de «vivencias» y de «vivenciar». Hoy en día la palabra ha sido despojada de su primacía, y uno hasta se avergüenza de emplearla. En su lugar hablamos hoy de la «inseguridad de la existencia» y de la «decisión»[76]. Es de buen tono, incluso, el que la existencia se haya vuelto «insegura»[77]. Hoy en día todo es «decisión», pero lo que no está claro es si el que así habla se «ha decidido» ya de una vez o se «va a decidir», de igual modo que antes resultaba problemático saber si quien hablaba de «vivencias» tenía aún la posibilidad efectiva de «vivenciar» algo o más bien se le había pasado dicha oportunidad y justamente de ahí venía el hablilla al respecto. Los términos de moda, los tópicos son índices del hablilla, y éste es un modo de ser del *Dasein* en el uno.

Pero incluso las significaciones producidas de manera relativamente originaria y las palabras acuñadas al respecto, al expresarse y pronunciarse, quedan a merced del hablilla. Una vez expresada, la palabra es cosa de cualquiera y no hay garantía alguna de que al repetirse se reproduzca el entender originario. Existe, sin embargo, esa posibilidad de un conversar auténtico y queda documentada sobre todo en el hecho de que el estar descubierto que se da con una palabra puede rectificarse y seguir desarrollándose con otras frases. Es más, el discurso expresado es lo primero que contribuye a eso, a que por primera vez se lleguen a captar y a aprovechar posibilidades de ser que hasta el momento se habían experimentado siempre de modo no expreso. Por medio de la palabra puede ponerse el estar descubierto del *Dasein*, en particular el encontrarse del *Dasein*, de tal modo de manifiesto que queden a la vista ciertas posibilidades nuevas de ser del *Dasein*. Así, puede el discurso, sobre todo la *literatura*[78], poner al descubierto incluso nuevas posibilidades de ser del *Dasein*. En este caso el discurso confirma ser algo positivo, *modo de producción, de ocasionamiento*[79] del propio *Dasein*.

[76] *«Fragwürdigkeit der Existenz» und «Entscheidung»:* curiosamente poco tiempo después, en *Ser y tiempo*, asumirá Heidegger ambos términos, en particular el segundo. *(N. del T.)*

[77] *«fragwürdig»:* además del significado corriente de «inseguro», quiere decir también «cuestionable». *(N. del T.)*

[78] *Dichtung:* «literatura», dicho sea en el sentido de «creación», de *poíesis*. *(N. del T.)*

[79] *Modus der Zeitigung: Zeitigung* proviene de *zeitigen*, «producir, traer consigo, ocasionar; dar lugar a..., dar ocasión a...»; la cual, a su vez, se deriva de *zeitig* y de *Zeit*, «temporal» y «tiempo», respectivamente. Por eso, lo que hace el tiempo es *dar lugar a, producir, ocasionar*, si se quiere que luzca el «tiempo». Carece de sentido, como se comprenderá, la traducción de Gaos, «temporación», primero, porque nada significa; segundo, porque si algo sugiere es un «hacerse tiempo», y de lo que aquí se trata es de lo contrario, de que el tiempo (se) hace *Dasein*. Otro tanto puede decirse de la de Rivera, «temporización». *(N. del T.)*

§ 29. El abandonarse[80] *en cuanto movilidad básica del* Dasein

a) El hablilla

En cuanto discurso, el hablilla posee la tendencia de ser del descubrir; el estar interpretado de la cotidianidad, en ese sentido, vive en el hablilla. Las formas de esa hablilla son, por supuesto, muy variadas, mas siempre son de un específico estar-siendo-en-el-mundo; es decir, el *Dasein* transige con el uno, el uno se encarga de señalar cuáles son los acontecimientos propios para que el *Dasein* tome sus decisiones. Hoy en día es particularmente simple mostrar ese ser en el uno[81].

Hoy en día, de metafísica, e incluso de cosas todavía más importantes, se decide en congresos. Para todo lo que hay que hacer se organiza antes una asamblea, es decir, se reúne uno, constantemente se reúne uno, y todos esperan a que el otro le diga algo, mas si no se dice, tampoco importa, puesto que uno ya se ha pronunciado. Y si acaso los que allí hablan y se pronuncian entienden poco del asunto, se piensa, no obstante, que mediante la acumulación de esos no saberes acaba por aflorar un saber[82]. Así, hay gente hoy en día que viaja de congreso en congreso, con la conciencia de que realmente algo acontece y de que ellos han hecho algo; cuando lo que en el fondo sucede es que se sustraen al trabajo y buscan en el hablilla un refugio para el propio desamparo, que, sin duda, no acaban de entender. Y no se tome la descripción de estos fenómenos como si se tratara de una prédica moral o algo semejante, cosa que aquí no tiene lugar. Lo único que nos interesa es llamar la atención acerca de un fenómeno, de una posibilidad que es constitutiva de la estructura del *Dasein*. No es que hoy en día, así, por casualidad nos dé por ese fenómeno. La sofística antigua, en su estructura esencial, no era otra cosa, si bien, quizás, en algunos aspectos fuera más prudente. Ese supuesto estar-en-ello es peligroso, sobre todo, porque se hace de buena fe, es decir, porque se cree que las cosas son como tienen que ser y que uno tiene la obligación de estar-en-ello, en los congresos. Esa hablilla característica, que rige el estar-con-otros del *Dasein*, es una de las funciones del descubrir, mas en este caso en la curiosa forma del *encubrimiento*.

Para que el discurso encubra, para que interprete de modo deficiente no hace falta que tenga, digamos, la intención explícita de engañar, que cons-

[80] *Verfallen:* véase más adelante, nota 84, la justificación de esta versión. *(N. del T.)*
[81] Véase § 26 b), pp. 335 ss.
[82] Se trata de *Verstehen:* lo que habitualmente se está traduciendo por «entender». *(N. del T.)*

cientemente se proponga hacer pasar algo por algo que no es, sino que bastan ese haber sido dicho y seguir siendo dicho sin fundamento alguno para que se modifique el sentido de ser del discurso; es decir, para que la interpretación pase de ser desarrollo del estar descubierto a ser un encubrimiento. Por naturaleza el hablilla es *en sí misma encubridora*, al ser propio de ella el que se olvide del entender originario que es la raíz de todo abordar algo. Al comunicar, lo que el hablilla hace es poner delante del asunto abierto o por abrir una idea o una opinión. El modo deficiente de abrir el mundo es el *enmascararlo*[83]; y el modo correspondiente de encubrimiento del encontrarse, la *inversión*. Dadas determinadas maneras del ánimo, del sentir, puede llegar a desarrollarse un encontrarse que invierta el *Dasein* en uno ajeno, que le dé la vuelta al estar sólo consigo mismo de tal modo que uno deje de ser aquel que verdaderamente era. *El enmascaramiento y la inversión son modos del abandonarse* de la interpretación y, así, del estar descubierto del *Dasein*.

El hablilla encubre más que descubre. Sobre todo encubre por cuanto retarda el descubrir, y lo retarda al dar por supuesto, como pretende, que se ha descubierto ya algo. Por cuanto el *Dasein* de entrada para en el uno, y éste tiene en el hablilla su estar interpretado, en la tendencia del *Dasein* a ser el uno se deja ver justamente la tendencia al encubrimiento. Y como dicho encubrimiento tiene lugar contra toda intención explícita, lo que en el encubrimiento y en esa tendencia al encubrimiento viene a hacerse manifiesto es una estructura de ser inherente al propio *Dasein*. En el encubrimiento, que el *Dasein* ocasiona *[zeitigt]* a partir de sí mismo, se nos da a conocer ese peculiar modo de ser que nosotros denominamos *alejamiento de sí mismo del Dasein* —alejamiento de sus verdaderos encontrarse y estar abierto originarios. Que el *Dasein* en su ser de la cotidianidad se aleje de sí mismo, ese modo de ser es lo que aquí se va a llamar el *abandonarse*[84].

[83] *das Verstellen:* no es nada fácil traducir este término. Rivera dice «disimular»; Gaos, «desfigurar». Entiendo que en *verstellen* hay un doble gesto de desplazar y, con ello, desfigurar o disimular —pero ninguno de estos dos términos por sí mismos vale. Diría que *enmascarar* resulta mucho más acertado. *(N. del T.)*

[84] *Verfallen:* el alejarse de sí mismo y el entregarse al mundo, el perderse en él, olvidándose del ser propio —es lo que Heidegger llama *Verfallen.* Tanto Gaos como Rivera han dado en coincidir en la versión de este término, que para ellos significa «caída». Dos cosas al respecto: 1) ni el término significa «caída», sino «ruina, desmoronamiento progresivo», o «decaimiento»; 2) ni Heidegger se refiere a esa posible acepción. «Alejarse», «perderse», «entregarse» son expresiones del propio Heidegger, quien, además, en la p. 176 de *Sein und Zeit* dice: *Die Verfallenheit des Daseins darf daher auch nicht als «Fall» [...] aufgefaßt werden,* esto es, «no debe entenderse el abandonamiento del *Dasein* como si de una "caída" se tratara», y *Fall* sí que significa *caída.* La acepción con que Heidegger emplea el término es la de «abandonarse a..., pasar a depender de ...», en nuestro caso, *al* mundo, *del* mundo. *(N. del T.)*

El término «abandonarse» remite a una *movilidad de ser del acontecer del Dasein* y una vez más no debe tomarse en cuanto juicio de valor, como si con él se estuviera señalando cierta propiedad negativa deplorable del *Dasein* que temporalmente apareciera y que con el progreso de la cultura humana fuera a desaparecer. Al igual que el estar descubierto, que el co-estar-siendo o el estar-siendo-en, el abandonarse es una estructura constitutiva del *Dasein*, un fenómeno específico del estar-siendo-en, en que en principio el *Dasein* tiene en todo momento su ser. Si uno se orienta por el «entre» del mundo y el *Dasein*, el parar en el uno y en el hablilla de ese ser se halla en estado de suspensión, desarraigado. No obstante, es este desarraigo el que constituye la firme cotidianidad del *Dasein*, [y el hablilla,] [85] una manera del abandonarse en que el *Dasein* se pierde a sí mismo.

b) La curiosidad

Una segunda manera de desarraigo se hace manifiesta en otro modo de ser del *Dasein*: la *curiosidad.*

La interpretación, decíamos, al ser desarrollo del estar descubierto, es el conocimiento primario. El estar descubierto es constitutivo del estar-siendo-en. Todo ocuparse es, en cuanto tal, descubrimiento e interpretación, por cuanto apresenta el mundo-en-torno abierto (el mundo del trabajo) en sus remisiones. El ocuparse tiene su orientación y su dirección o su guía. El ocuparse o cuidarse de, cuyo cuidado se halla fijado en un por-mor-de, y que, en cuanto ocuparse, se mueve en el para... y el para que..., se ve guiado por la *circunspección* [86]. Esta circunspección orientada hacia la presencia de aquello en que se ocupa es la que procura la vía y los medios de realización, la oportunidad justa y el momento adecuado para todo poner manos a la obra, preparar y cumplir. Esa mirada de la circunspección [87] es la posibilidad desarrollada del descubrir, del ver, ocupándose. Aquí el «ver» no está restringido al ver de los ojos ni siquiera se emplea para referirse primariamente a la percepción sensorial, sino que se utiliza en el sentido amplio de apresentación, ocupándose y cuidándose.

Ya Agustín se percató de la notable supremacía del ver frente a las demás maneras de percibir, sin llegar por lo demás a aclarar el fenómeno.

[85] Añadido en la versión de Th. Kisiel. *(N. del T.)*

[86] *Umsicht:* «prudencia, cuidado, precaución» y, a la vez, «mirada en torno». En ese sentido «circunspección», no en el de «reserva y gravedad». *(N. del T.)*

[87] *Diese Sicht der Umsicht:* «esa mirada de la mirada en torno», o «esa mirada que es la mirada en torno». *(N. del T.)*

Así, en las *Confesiones*, al hablar de la *concupiscentia oculorum*, la llamada concupiscencia de los ojos, dice: «Ad oculos enim videre proprie pertinet», ver es propio de los ojos. «Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus.» Pero usamos también esa palabra «ver» para los demás sentidos cuando nos servimos de ellos para conocer. «Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olfac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia.» Jamás decimos: «oye cómo brilla», ni «huele cómo luce», ni «gusta cómo resplandece», ni «palpa cómo relumbra»; sino que en todos esos casos usamos la palabra «ver»: decimos, *¡mira!*; consideramos que todo eso se ve[88]. «Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt», y no sólo decimos: ¡mira cómo luce!, lo que sólo los ojos podrían percibir, «sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit». Decimos también: «mira cómo suena», «mira cómo huele», «mira cómo sabe», «mira qué duro es». «Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.» Y por eso esta experiencia de los sentidos en general recibe el nombre de «concupiscencia de los ojos», porque los demás sentidos, por tener cierta semejanza, usurpan el oficio de ver —aquel en que los ojos tienen supremacía— cuando se trata de conocer algo. Los demás sentidos se apropian, como si dijéramos, de ese modo de realización del percibir cuando se trata de la *cognitio*, esto es, de aprehender algo. Lo que aquí está claro es que el ver tiene cierta primacía dentro del percibir, y que por eso el sentido de «ver» no está exclusivamente restringido al percibir con los ojos, sino que el ver, como constantemente sucedía con los griegos, se identifica con el aprehender algo. Agustín no buscó una verdadera explicación de esa supremacía del ver ni la significación que esa supremacía pueda tener para el ser del *Dasein*, si bien es cierto que en esa cuestión aportó intuiciones esenciales acerca de la *concupiscentia oculorum*.

En la filosofía antigua encontramos ya algo semejante. El tratado que en la compilación de los escritos de ontología de Aristóteles ocupa el primer lugar comienza con la frase: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει[89]. En el ser del hombre reside en esencia el cuidado del ver. Aristóteles pone esa frase al comienzo de su metafísica, donde resulta verda-

[88] En alemán, obviamente, se dice literalmente *¡ve!* en vez de «¡mira!»: *sieh*. *(N. del T.)*
[89] Aristóteles: *Metafísica* A 1, 980 a 21.

deramente confundente; en cualquier caso, comienza con esa frase sus reflexiones introductorias, que tienen la pretensión de explicar el origen de la actuación teórica tal como los griegos de entonces la veían. Para él la curiosidad es sin más un modo de actuación originario que da lugar a la actuación teórica, el θεωρεῖν considerado en sentido griego. Desde luego, ésa es una interpretación parcial pero derivada del modo de ver las cosas de los griegos. Para nosotros lo importante es que el εἰδέναι sea de hecho constitutivo de la φύσις del hombre.

El trato ocupándose con las cosas de la cotidianidad puede dar lugar al reposo, sea porque se interrumpe para descansar, sea porque se acaba lo que se estaba haciendo. Ese reposar y descansar es un modo del ocuparse, puesto que en el reposo el cuidado no desaparece, simplemente —en el descanso— deja el mundo de apresentarse para que se lleve adelante la ocupación. Ahora ya no comparece ante la circunspección, sino ante el demorarse en el descansar[90]. En ese demorarse queda libre el ver de la circunspección, es decir, desligado de las referencias de remisión tal como vienen determinadas en el ocurrir y comparecer del mundo del trabajo. Ese ver desligado, que ha quedado libre de la circunspección, no deja por eso en ningún momento, en cuanto modificación del ocuparse, de ser cuidado. Dicho de otro modo, el cuidado se pone ahora en el simple ver y percibir, liberado, el mundo.

Ver, no obstante, es percibir lo que está a distancia. El cuidado de tal ver liberado es un ocuparse con lo que está lejos[91]; eso quiere decir: escapar, pasar por encima del mundo del trabajo cotidiano, de la ocupación inmediata. Ese demorarse en el descansar se convierte por sí mismo, en cuanto ver suspenso en el aire —percibir lo que está a distancia—, en no-seguir-demorándose en lo más próximo, en lo inmediato, y ese no-seguir-demorándose en lo inmediato es el cuidado del estar descubierto y del acercamiento a lo aún no experimentado, esto es, a lo no experimentado cotidianamente; el cuidado del «fuera de» lo que en principio está a la mano en todo momento.

Con el descanso el cuidado de la *curiosidad* queda libre; el que quede libre significa que siempre está ya aquí, sólo que, como quien dice, obligado

[90] *dem ausruhenden Verweilen-bei: Verweilen-bei* significa «demorarse en», mas lo importante es la referencia al tiempo ínsita en la raíz —*weilen;* así, vendría a decir la transitividad del momento entendido en cuanto entretenerse con aquello que se hace, esto es, a partir del demorarse, del detenerse en algo. *(N. del T.)*

[91] Recuerde el lector que «cuidado» y «ocuparse con» se dicen, respectivamente, *Sorge* y *Besorgen;* una traducción posible que respeta ese parentesco sería: «El cuidado de tal ver liberado es un cuidarse de...». *(N. del T.)*

a atenerse a ver, a percibir sólo el mundo que comparece. La primera estructura característica de ese ver liberado, la de entregarse mera y simplemente al *aspecto* del mundo, es el *no demorarse.* No demorarse quiere decir: no parar(se) en nada, captándolo de una manera temática concreta; se prefiere, más bien, de modo característico saltar de una cosa a otra, lo que es constitutivo de la curiosidad.

El demorarse en el descansar no es quedarse mirando lo que está ahí. Cuando se termina un quehacer concreto no por eso se paraliza la actividad y se queda uno, como si dijéramos, fijado a lo que le ocupaba, sino que el descanso supone por sí mismo un alejarse de lo inmediato y conocido. Pero tampoco lo nuevo que ese percibir de la curiosidad apresente será temático. Eso es algo que se pone en claro sin más que observar la estructura de la apresentación en el ocuparse. Dicha apresentación del mundo-en-torno se lleva a cabo a partir de aquello en que primariamente (se) para el cuidado, de aquello por mor de lo cual se pone uno a hacer algo. ¿Cómo se lleva a cabo ese acercamiento del mundo en el percibir, no demorándose, de la curiosidad?

En cuanto cuidado del sólo-percibir y el verse arrastrado por el mundo que comparece, no apunta el ocuparse con la curiosidad a ninguna presencia temática que lo obligue, ni a cosas concretas o acontecimientos mundanos, no tiene ningún por-mor-de-lo-cual concreto en el mundo, el cual se tratara simple y únicamente de ver; más bien, la curiosidad apresenta únicamente algo *para haberlo visto*, es decir, siempre para poder pasar, una y otra vez, de eso que ya se ha visto a lo siguiente. El por-mor-de-qué de la curiosidad no es una presencia concreta, sino la posibilidad del cambio constante de presencia; es decir, el no demorarse de la curiosidad se ocupa en el fondo de no tener que intervenir, de simplemente estar entretenido con el mundo. Se trata de un estar-siendo-en-el-mundo al que corresponde un encontrarse característico, en particular, cierta inquietud y agitación que, sin embargo, no se ven incomodadas por el apremio ni la necesidad del *Dasein* cotidiano, son inofensivas y en puridad a nada comprometen. Ese tipo de encontrarse se apresenta juntamente con la presencia ocasional que la curiosidad se agencia; en pocas palabras: el ocuparse, no demorándose, del ver, sólo por ver, lo que se agencia[92] es la *distracción [Zerstreuung]. No demorarse* y *distraerse* son elementos inherentes a la estructura de ser de esa curiosidad que estamos caracterizando. En la distracción se disuelve el carácter de unicidad y de uniformidad que tienen el

[92] Este «agenciarse» traduce asimismo *besorgen* en otra de sus acepciones, hasta ahora muy poco empleada. *(N. del T.)*

trato ocupándose con los quehaceres y la relación de trato con el mundo, puesto que la presencia de aquello con que se ocupa la curiosidad, de aquello que tiene que ver, cambia por esencia constantemente, por cuanto lo que hace la propia curiosidad es precisamente agenciarse el cambio.

Esos dos caracteres, el no demorarse y el distraerse, vienen a configurar una peculiar *falta de morada, de estancia* para el *Dasein*[93]. El cuidado[94] por acercarse constantemente a un mundo nuevo y a otros *Dasein* ajenos (por ejemplo, quien busca de continuo conocer a gente diferente), mas sólo con la intención de tener presente en todo momento algo nuevo, resulta ser una posibilidad del *Dasein* en la que éste escapa de lo familiar de la cotidianidad para perderse en lo inhabitual. Ese no demorarse distrayéndose, constitutivo del propio *Dasein*, entraña cierto desarraigo del *Dasein*, un modo de ser en que se está en todas partes sin estar en ninguna, y con ello tiende a liberarse de sí mismo. Con dicha curiosidad el *Dasein* organiza cierta *huida de sí mismo.*

En el fenómeno de la curiosidad —al igual que en el hablilla— se pone de manifiesto el modo de ser del abandonarse. Curiosidad y hablilla son maneras de ser constitutivas del estar-siendo-en-el-mundo. El uno, que determina el estar interpretado público del hablilla, rige a la vez, predeterminándolas, las vías de la curiosidad. Dice qué es lo que tiene que haberse visto y haberse leído, y, al revés, en el hablilla aparece lo que la curiosidad descubre. No es que estos dos fenómenos se den el uno junto al otro; es cierta tendencia al desarraigo la que arrastra a ambos. Ese estar en todas partes sin estar en ninguna de la curiosidad se pone en manos del hablilla, que es de todos y de ninguno.

c) La ambigüedad

En el estar-con-otros en el mundo cotidiano sucumbe por sí mismo el *Dasein* al hablilla y a la curiosidad. En cuanto ocuparse, a la vez se ocupa de encubrir su estar descubierto. Al interpretar, por ejemplo, se ve a sí mismo a partir del estar interpretado del uno, y así logra siempre huir de sí mismo. Cuando aquí se dice que es el propio *Dasein* el que se ocupa de abandonarse y lo logra, hay que tener en cuenta que en ese ocuparse y lograrlo el abandonarse no es en principio —más bien no lo es— algo que se

[93] *Aufenthaltslosigkeit: Aufenthalt,* que es aquí la raíz, es «morada», «permanencia», «estancia»; está relacionado con *sich aufhalten,* que estoy traduciendo por «parar(se) en...». *(N. del T.)*

[94] Aquí el significado de *Sorge* se decanta del lado de la «preocupación», de la «inquietud». *(N. del T.)*

haga manifiesto, como si en el *Dasein* existiera la intención explícita de hacerlo. Por el contrario, como el *Dasein*, en la curiosidad, de ciertos ámbitos lo conoce todo y en el hablilla habla de todo, se hace la idea de que ese estar siendo en el uno es el verdadero y auténtico ser. La validez universal de que disfruta lo que se dice y lo que se ve es justamente la garantía máxima que existe para la publicidad y para el uno. Eso significa que también la interpretación que se hace del propio estar-con-otros cotidiano acaba en ese darse por supuesta. Con ello, sin embargo, entra en el *Dasein* la *ambigüedad* —el tercer fenómeno del abandonarse, que tiene la función de intensificar de una manera particular el abandonarse dado en el hablilla y la curiosidad.

Dicha ambigüedad es doble. En primer lugar, atañe al mundo, es decir, a lo que comparece y acontece en el estar-con-otros. Al respecto, y en lo que concierne a la ambigüedad, la intensificación del abandonarse tiene la función de contener al *Dasein* en el uno. En segundo lugar, atañe la ambigüedad no sólo al mundo, sino al mismo co-estar-siendo, al ser propio y al de los demás. Con respecto a este estar-los-unos-para-con-los-otros[95], la intensificación del abandonarse supone poner trabas de antemano en cada ocasión al arraigo auténtico del *Dasein* en sí mismo; esto es, la ambigüedad no permite que se llegue a una relación de ser originaria en el estar-con-otros.

Por cuanto en el estar-con-otros cotidiano lo que desde el mundo comparece es tal que todo resulta accesible a todos y todos pueden hablar de todo, enseguida se llega a un punto en que ya no se sabe quién vive en un entendimiento auténtico y quién no. La capacidad de expresión oral y la rutina de un cierto entender mediano de todo lo que hay pueden llegar a crecer en lo público de tal manera que el estar interpretado en que el uno se mueve lo facilite todo para todos. Lo que acaece en la atmósfera del estar interpretado público resulta ambiguo. Tiene la apariencia de ser algo que auténticamente se ha visto y de lo cual se habla, y, sin embargo, en el fondo no lo es; o parece que no lo es, pero acaso sí lo sea.

Mas la ambigüedad no sólo atañe a cómo se disponga y se maneje lo que está accesible para el uso y el disfrute, sino que se extiende mucho más lejos. No es ya que cualquiera conozca y hable de todo lo que hay y sucede, de todo lo que, como se suele decir, pasa, sino que incluso cualquiera se siente también capaz de hablar de lo que va a acontecer, de lo que aún no hay pero tendría verdaderamente que hacerse. Todos han intuido siempre ya antes lo que los demás también intuyen y sospechan. Este «estar en la

[95] *Zueinandersein:* si *mit* es «con», con *zu* se destaca la reciprocidad, «para con». *(N. del T.)*

sospecha»[96], naturalmente, de oídas, es la manera más insidiosa que la ambigüedad tiene de refrenar al *Dasein*. Pues, suponiendo que lo intuido y sospechado llegara de hecho a realizarse algún día, ya se las ha agenciado la ambigüedad para que el interés por el asunto en cuestión decaiga de aquí en adelante. Ya que dicho interés, que se da en cuanto posibilidad de un mero intuir que a nada compromete, consiste, claro está, en no más que curiosidad y hablilla. El hablilla se ocupa sólo de poder-co-intuir, sin tener que intervenir; es decir, cuando uno está en la sospecha, por más que esté en ello, no acepta seguir a nadie a la hora de poner en marcha la ejecución de lo intuido. La ejecución de algo exige que el *Dasein* se obligue a volver a sí mismo. Desde el punto de vista de lo público, tal ser es aburrido[97], y, además, con respecto a la ejecución de lo intuido el hablilla siempre nos va a salir con que eso lo podría haber hecho uno, puesto que ya lo había también intuido. Es más, al final está el hablilla hasta disgustada con el hecho de que haya *realmente* acontecido lo que ella había intuido y constantemente exigido, ya que así se le priva de la oportunidad de seguir intuyendo algo al respecto.

La ambigüedad del estar interpretado público, determinada por la curiosidad y el hablilla, refrena al estar-siendo-en-el-mundo haciendo pasar por verdadero acontecer el barruntar y hablar de antemano de algo, tachando la ejecución y el entender del asunto de cosa fútil y sin importancia. El estar interpretado público se asegura así, con esta ambigüedad, su constante predominio, tanto más cuanto más facilita a la curiosidad lo que ésta busca, o sea, lo que hoy aún no está ahí pero mañana quizá sí se dé.

Ahora bien, como el tiempo del *Dasein* que en silencio se pone manos a la obra es un tiempo diferente, desde un punto de vista público, mucho más lento que el del hablilla, que vive más acelerada, se halla el hablilla hace tiempo en otra cosa, a saber, en lo último de cada ocasión, mientras que lo intuido antes —hace tiempo— llega demasiado tarde con respecto a lo último. Así se cuidan el hablilla y la curiosidad de que lo que se hace (se crea) de modo verdadero y auténtico resulte por sí mismo anticuado para la publicidad y de que, en consecuencia, generalmente sólo lleguen a descubrirse y se impongan sus posibilidades positivas una vez deje de tener fuerza la contención encubridora del hablilla, o cuando de modo expreso se quite de en medio el encubrimiento. Eso es lo que acontece cuando en la *historia* se pone el pasado auténticamente al descubierto. La auténtica

[96] *Auf-der-Spur-sein:* literalmente, «seguir el rastro de». *(N. del T.)*
[97] *langweilig:* «aburrido», pero también «monótono» o «que dura demasiado» —a lo que un poco más adelante alude Heidegger. *(N. del T.)*

historiografía[98] no es sino la lucha contra ese movimiento de ser del *Dasein* que, por medio del estar interpretado público, tiende al encubrimiento.

Pero, en segundo lugar, con su ambigüedad la curiosidad y el hablilla rigen incluso el estar-con-otros en cuanto tal. Al hablar de entrada desde el mundo-en-torno inmediato y de lo que en ese mundo-en-torno cotidiano en principio pueda darse, eso quiere decir que el otro está aquí, existe a partir de lo que de él se oye, de lo que de él se habla, de dónde venga. El hablilla se cuela antes que nada en el estar-con-otros originario a partir del asunto y del mundo en que unos con otros nos ocupamos. Eso implica que ante todo y de entrada todos están al acecho de los demás por ver cómo actúan y qué dicen al respecto. El estar-con-otros en el uno no es para nada un estar indiferente, civilizado los unos junto a los otros, sino mucho más un tenso estar al acecho los unos de los otros, un secreto y recíproco estar poniendo el oído. Ese modo de ser del estar-con-otros puede acabar deslizándose hasta en las relaciones más espontáneas, hasta el punto, por ejemplo, de que una amistad no consista ya, o primordialmente no consista, en un hacer resuelto el uno con el otro algo en el mundo y al mismo tiempo ir descubriéndose mutuamente, sino en un previo y constante estar al acecho de cómo el otro se las arregla para cumplir con lo que uno entiende por amistad, en un control continuo de si lo logra o no. Y como ambas partes ponen en juego el mismo tipo de estar-con-otros, la cosa puede llevar a las conversaciones y discusiones más profundas, y así se piensa que hay amistad. De ese modo se sustrae desde un principio, por medio del hablilla y la curiosidad, el suelo en que deberían brotar y arraigar las posibilidades de ser características del estar-con-otros. El los-unos-con-los-otros es un los-unos-contra-los-otros oculto bajo la máscara de un estar el uno por el otro que únicamente se enriquece y logra una supuesta autenticidad gracias a la intensidad del discurso.

En la ambigüedad del hablilla y de la curiosidad, en cuanto manera de ser del estar descubierto cotidiano del *Dasein*, se pone, me parece, de manifiesto cómo es el *Dasein* mismo el que se desliza en su tendencia de ser hacia el uno; aún más, cómo en el ocuparse cotidiano aviva e intensifica *motu proprio* esa tendencia. El ser para con el mundo, así como el ser para con los demás y para con uno mismo, se ve enmascarado por ese uno que en todo momento está colándose en medio.

El *Dasein* en el uno se mueve, como quien dice, en un *torbellino* que le hace dar vueltas, aturdido, en el uno, despegado y arrancado en todo mo-

[98] En alemán se distingue entre *Geschichte* e *Historie:* llamo «historiografía» a esta última, que es el relato, la ciencia de la historia, *Geschichte. (N. del T.)*

mento de las cosas y de sí mismo, y lo arrastra con ese dar vueltas a mantenerse en esa constante disociación. Así pues, en el quedar absorbido en el uno se deja ver la ininterrumpida huida del *Dasein* ante la posibilidad de un estar-siendo-en y un co-estar-siendo originarios.

d) Rasgos característicos de la movilidad propia del abandonarse

El fenómeno expuesto del abandonarse en cuanto manera de ser del *Dasein* muestra también en su estructura una *movilidad propia*, cuyos rasgos característicos podemos ahora destacar con facilidad.

El ocuparse nunca es un estar-aquí, un estar-siendo-en-el-mundo indiferente, como por analogía con el mero estar ahí de las cosas se podría pensar, sino que el estar-siendo-en supone, en cuanto estar-con-otros, absorberse en el mundo con que uno se ocupa. Por cuanto el uno es una manera de ser que el propio *Dasein* ocasiona, se configura con el hablilla, es decir, con el estar interpretado público y la ambigüedad, la posibilidad de buscarse únicamente en el uno y no dar consigo. Es el propio *Dasein* el que configura dicha posibilidad de ser, esto es, predetermina para sí mismo en cuanto posibilidad la posibilidad de no dar consigo [99]. Conviene tener presente que esta peculiar manera de ser del abandonarse no es algo que venga causado por circunstancias o casualidades del mundo, las que sean; es, más bien, el *Dasein* el que, siendo cosa suya el abandonarse en su ser, se *tienta* a sí mismo, pone ante sí la posibilidad de abandonarse. Tentándose a sí mismo se aferra a su abandonamiento [100], configurando el presupuesto, la pretensión de que es el absorberse en el uno y en el hablilla lo que le garantiza al *Dasein* el acervo pleno de sus posibilidades de ser. Eso quiere decir que *el tentador abandonarse tranquiliza*; produce (u ocasiona) una creciente falta de necesidad de someter al estar siendo en el uno siquiera a una pregunta, ni mucho menos de modificarlo. Ese tranquilizarse no significa, sin embargo, que el abandonamiento paralice lo que es su movimiento, sino que, por el contrario, implica una insidiosa intensificación. En la tranquilizadora obviedad de tal ser se entrega el *Dasein* a la *alienación* de sí mismo; dicho de otro modo: ese tentador tranquilizarse es, por su propio sentido, alienante, de tal manera que el *Dasein* no se deja a sí mismo más posibilidades de ser abiertas que la de seguir siendo en el uno.

[99] *Sich-verfehlen:* es decir, «no acertar consigo mismo», «no hallarse», «perderse». *(N. del T.)*
[100] *Verfallenheit:* sustantivo derivado de *Verfallen*, que vienen a decir el carácter y el resultado del abandonarse, el «estar abandonado». *(N. del T.)*

Los rasgos fenoménicos, lo *tentador*, *tranquilizante* y *alienante* de la movilidad del abandonarse, nos permiten ver que ese *Dasein* esencialmente rendido al mundo se enreda y se confunde con el ocuparse propio. Esa tendencia al abandonarse puede llevar la entrega tan lejos que acabe por resultarle imposible el volver a sí mismo, es decir, que ni siquiera pueda entender ya algo así.

Lo decisivo de todos esos fenómenos es que resultan ser siempre los modos de ser primarios y característicos del *Dasein* de la cotidianidad. No es mi intención hacer aplicación moral alguna, o semejante, de lo dicho. Sólo es, y sólo puede ser, mi intención el exponer en cuanto estructuras del *Dasein* dichos fenómenos, para luego —ésa es, desde luego, la meta de toda la reflexión— observar su caracterización básica no a partir de teoría alguna acerca del hombre, sino justamente desde la cotidianidad inmediata y desde ésta poder retroceder hasta sus estructuras fundamentales. Todos los fenómenos citados —eso es característico precisamente del uno— no son de ninguna manera conscientes ni intencionados, sino que es justamente co-inherente al modo de ser del uno ese darse por supuesto, esa obviedad con que se lleva a cabo dicho movimiento del *Dasein*. Tal obviedad y el que no sea consciente ni intencionado vienen justamente a decir que el uno no descubre los movimientos que, como quien dice, hace el *Dasein* en él, puesto que el estar descubierto que el uno desarrolla es, ¡qué duda cabe!, encubrimiento.

e) Las estructuras fundamentales del Dasein *vistas desde el horizonte del abandonarse*

Fenomenológicamente puede explicarse la estructura del abandonarse de tal manera que, partiendo de ella, se lleguen a ver las estructuras fundamentales del propio *Dasein*. Vamos a tratar de alcanzar al menos el horizonte de esas estructuras fundamentales, tal como se halla prefigurado en el fenómeno del abandonarse.

El ocuparse comprende en sí mismo tanto el hacer —en el más amplio de los sentidos— algo con circunspección cuanto el demorarse mirando sólo, y ambos a su vez tanto en la tranquilidad de la inexistencia de preocupaciones cuanto en la intranquilidad de lo que inquieta[101]. La nivelación

[101] Está aquí jugando el original con las diversas acepciones que se agrupan en torno al radical —*sorg: Sorglosigkeit* es «inexistencia de preocupaciones»; *Besorgnis*, «inquietud», «lo que inquieta»; y «ocuparse» es *Besorgen*. *(N. del T.)*

y la desaparición del *Dasein* en el uno conllevan que el *Dasein*, por obra de la publicidad y de la cotidianidad del uno, quede, si bien de modo encubierto, escindido. Y esa escisión se produce a la manera de una *defección del Dasein de su propiedad* para darse al abandono[102]. Y propiedad *[Eigentlichkeit]* debe entenderse aquí en sentido literal estricto: tenerse en sí mismo en propiedad[103]. La defección *[Abfall]* es un ir declinando constitutivo del propio *Dasein*, por cuanto se trata de un ente que tiene el carácter de estar-siendo-en-el-mundo y el *Dasein* es siempre el mío. Dicha tendencia a declinar en el ser sólo es posible a priori sobre la base de una *inclinación [Hang]* al respecto. Y esta inclinación a que nos remite el análisis del fenómeno del abandonarse constituye una estructura básica del *Dasein* que nosotros denominamos *perdición [Verhängnis]*[104]. Esta expresión, «perdición», no la empleamos aquí como si se refiriera a un hecho, sino con el mismo tipo de significación que tienen *«Begegnis»*, ocurrencia (de la comparecencia), o *«Erkenntnis»*, conocimiento; es decir, «perdición» no mienta un estado determinado y concreto, sino una estructura *existencial*. La perdición no es sino la *huida del Dasein de sí mismo*, huida al mundo por él descubierto. La inclinación, por lo que hace al ser, no es algo originario, sino que en sí misma remite a un posible *impulso [Drang]*. Hay inclinación únicamente cuando lo ente está determinado por un impulso. Por su parte, la inclinación y el impulso habrá que caracterizarlos aún de manera más fundamental, en ese fenómeno que nosotros llamamos el *cuidado*.

Conviene aquí tener presente que esta explicación de las estructuras del *Dasein* no tiene nada que ver con teoría alguna acerca de la corrupción de la naturaleza humana o el pecado original. Lo que aquí se presenta es la pura observación y examen de unas estructuras, observación y examen que se sitúa *antes* de cualquier otra consideración del tipo de las mencionadas. Así, por ejemplo, no debe en absoluto confundirse con una reflexión teo-

[102] *Zerfall, Abfallen des Daseins von seiner Eigentlichkeit:* está aquí Heidegger explotando las posibilidades semánticas del radical *—fallen. Zerfall* es lo que he traducido por «escisión»: es el «deshacerse, descomponerse, desmoronarse», la «quiebra» o «ruptura» que resulta del abandono. *Abfallen* es lo que llamo «defección», o «abandono de algo a lo que se está unido, en lo que se cree». (Véase arriba, nota 84. *N. del T.*)

[103] *Bei-sich-selbst-sich-zu-eigen-haben: zu eigen haben* es «tener la propiedad (de algo), tener en propiedad». *Bei sich* remite, justamente, al ámbito de lo propio: puede ser «consigo», «para sí», «entre sí»; pero, sobre todo, remite al «(estar) en sí», esto es, «despierto, atento». *(N. del T.)*

[104] Por supuesto, estoy intentando traducir la significación de los términos que Heidegger emplea. Sin embargo, en alemán, hay también un parentesco que aquí se pierde. La serie de términos que han ido hasta aquí apareciendo es la siguiente: *Verfallen, Zerfall, Abfallen, Fallen* —abandonarse, escisión, defección, ir declinando; *Hang, Verhängnis* —inclinación, perdición. A continuación vuelve a figurar *Flucht*, «huida», y aparece *Drang*, «impulso». *(N. del T.)*

lógica. Es posible, quizá hasta necesario, que todas esas estructuras reaparezcan en una antropología teológica; cómo, es algo que yo no puedo juzgar, puesto que de tales cosas no entiendo —sí que sé algo de teología, pero de ahí a entender hay un buen trecho. Y como el análisis que estoy haciendo tropieza siempre, una y otra vez, con ese malentendido, debo recalcar que aquí no se está proponiendo a escondidas teología alguna —que esto no tiene, y por principio, nada que ver con eso. Tales estructuras permiten caracterizar lo mismo el modo de ser del hombre o la idea de la humanidad de un Kant que lo que Lutero asumía, que el hombre «está hundido en el pecado» o está ya en *status gloriae*. El abandono, la escisión y demás estructuras no tienen de entrada nada que ver ni con moral ni con ética ni nada por el estilo.

§ 30. La estructura de la inhospitalidad

a) El fenómeno de la huida y el miedo

Antes de pasar al análisis de esas estructuras primarias del *Dasein* es necesario, sin embargo, explicitar de modo más preciso ese fenómeno al que acabamos de llegar; me refiero a la *huida del Dasein de sí mismo*. Partiremos para ello de la exposición de *aquello de que* huye el *Dasein* en su huida, para revelar a la vez —en ese huir— un modo de encontrarse básico del *Dasein*, que, justamente por ser constitutivo del ser del *Dasein* considerado en cuanto cuidado, se halla encubierto del modo más radical.

Lo que se pregunta es: ¿qué es ese huir de sí mismo del *Dasein*? ¿Qué es *aquello de que* el *Dasein* huye? En términos formales se puede decir que huye de un estar amenazado. Si es así, ¿cómo se experimenta ese estar amenazado y eso que amenaza? Lo que amenaza no se da primariamente en el huir, sino en aquello en que la propia huida se funda, esto es, en el *miedo*. Todo huir se funda en un miedo. Mas no todo retirarse supone necesariamente también huir ni tener miedo.

En el concepto antiguo de φυγή, y en el medieval de *fuga*, el cual traducimos sencillamente con huida, se confunden por lo general ambas significaciones [105]. *Flucht*, huida, quiere decir a veces lo mismo que *zurückweichen vor*, retirarse, que no tiene por qué significar para nada huida en

[105] Naturalmente, la explicación subsiguiente sólo tiene sentido en alemán, puesto que al traducir *zurückweichen* estamos evitando ya la confusión. Se alude al retirarse en un enfrentamiento. *(N. del T.)*

sentido estricto; pero también puede querer decir huida directa. El huir de algo se basa en el miedo que se tiene a ese algo; por lo tanto, aquello de que la huida huye es algo que habrá de ponerse de manifiesto en eso de que el miedo tiene miedo. Habrá que explicar el modo de ser del huir a partir del modo de ser del miedo; esto es, a partir de las estructuras de ser que se encuentren en el miedo. Así pues, lo primero que hay que hacer, si queremos captar y concebir fenomenológicamente el fenómeno ése de la huida, es explicar el fenómeno del miedo.

Al respecto, no hay que olvidar que el fenómeno del miedo es una manera de ser para con el mundo; el tener miedo siempre es un tener miedo relativo al mundo o al *Mitdasein*. De hecho, siempre que se ha indagado en el fenómeno del miedo, se lo ha considerado en esos términos, y todas las modificaciones diversas del miedo se han definido en función de ese tener miedo de algo que hay en el mundo. Y, sin embargo, ya lo hemos dicho: la huida del *Dasein* al abandonarse es una huida de sí mismo, y no, por lo tanto, del mundo o de algo concreto que esté en el mundo. Si esto es así, si el *Dasein* huye de sí mismo, en ese caso el miedo que funda la huida no puede ser, en sentido estricto, verdaderamente miedo, puesto que miedo es siempre un modo de ser que remite en esencia a algo del mundo. Dicho con otras palabras: se verá que el análisis tradicional del fenómeno del miedo es, por lo que hace a los principios, insuficiente; que el *miedo es un fenómeno derivado*, que a su vez se funda en lo que nosotros llamamos el fenómeno de la *angustia*.

La angustia *no* es, digamos, un modo del miedo, sino al revés: *todo miedo se funda en la angustia*. Para facilitar la aprehensión fenomenológica comenzaremos la reflexión por el miedo y retrocederemos luego al fenómeno de la angustia. Vamos a considerar al respecto cinco puntos: 1) el miedo en cuanto tener miedo de...; 2) las variaciones del ser del miedo; 3) el miedo en el sentido del temer por alguien; 4) la angustia, y 5) la inhospitalidad.

α) El miedo en cuanto tener miedo de..., considerado en sus cuatro elementos esenciales

Fue Aristóteles el primero que, en la *Retórica*, en el contexto de su análisis de las pasiones, πάθη, estudió este fenómeno [106]. Del análisis del miedo que Aristóteles propone allí y, en general, de su análisis de los afectos se deriva la concepción de la Estoa, y de ésta, la de Agustín y la de la Edad Me-

[106] Véase Aristóteles: *Retórica* B 5, 1382 a 20 - 1383 b 11.

dia. También de allí provienen, indirectamente a través de la renovación en el Renacimiento de la teoría estoica de los afectos, todo ese conjunto de análisis de lo emocional de la filosofía moderna —provienen... y, como quien dice, allí se han quedado. Kant, por ejemplo, se mueve casi continuamente entre aquellas definiciones antiguas. Naturalmente, no podemos entrar aquí en consideraciones históricas, máxime cuando en esencia no tienen nada nuevo que ofrecer frente a Aristóteles, salvo —y esto al menos hay que señalarlo— que los estoicos clasificaron las diferentes variantes del miedo.

Desde un punto de vista teológico es de especial importancia la cuestión del miedo, en el contexto de la teoría del arrepentimiento, la penitencia, el amor a Dios y el amor de Dios, que es el que da fundamento al miedo. A modo de orientación, les remito al estudio de Hunzinger[107]. En él encontrarán una breve sinopsis de la evolución del concepto, si bien habría que hacer algunas correcciones esenciales en lo que allí se dice de la concepción de Agustín. Tomás de Aquino, en el contexto de una teoría general de los afectos, se ocupó por extenso del miedo[108].

Aquí, naturalmente, no podemos entrar en una interpretación rigurosa del análisis que Aristóteles hace en la *Retórica*; eso sólo sería posible una vez entendidas realmente las estructuras principales del propio *Dasein*. Y sólo se empieza a ver lo que Aristóteles supo ver cuando uno mismo antes tiene bien presentes los fenómenos. Característico de la concepción básica de Aristóteles es que se examine el miedo en el contexto de la función de la retórica. Para imponer su plan o sus propuestas, o hacer que se delibere acerca de ello, el orador puede, entre otras cosas, apelar a los instintos y a las pasiones de la gente (en la asamblea ciudadana). Así, por ejemplo, para lograr que los ciudadanos estén mejor dispuestos a la hora de conceder créditos para la guerra, actuará de modo que les infunda miedo: les intimidará amenazándolos con la destrucción de la ciudad. El miedo así suscitado les dispondrá a dejarse aconsejar y a aceptar y apoyar tanto más fácilmente las propuestas que se les hagan. Ese tener miedo de..., en cuanto elemento constitutivo del discurso, es lo que Aristóteles analiza.

El análisis siguiente está orientado por la estructura de ser del *Dasein* que hemos venido elaborando hasta ahora, si bien hace constantes referencias a la definición aristotélica. En el fenómeno del tener miedo distinguimos: 1) *aquello de que* se tiene miedo; y 2) la manera de ser de aquello de que se

107 A. W. Hunzinger: «Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther». 1906, sección 1.ª del n.º 2 de los *Lutherstudien*.
108 Tomás de Aquino: *Summa theologiae*, II¹, cuestiones 41-44.

tiene miedo. (Carecemos de una expresión correcta para eso; habría que decir *«das Fürchterliche»* o *«das Furchtbare»*, siempre que *«das Fürchterliche»* se entendiera en sentido estrictamente formal y no con carácter peyorativo alguno [109].) Tenemos también 3) *aquello por que* se tiene miedo. No hay sólo un tener miedo de... sino al mismo tiempo un tener miedo por... 4) Hay que investigar por último las maneras de ser para con aquello por que el miedo está con miedo [110].

Por lo que hace al primer elemento estructural, el *de-qué* [111] del miedo, hay que decir: el de-qué del miedo tiene el carácter de lo que comparece en el mundo, el carácter de ser de la significatividad. Lo que comparece con ese carácter de significatividad ante el miedo es algo *perjudicial*, como Aristóteles decía, un κακόν, *malum*, un mal; y eso perjudicial es siempre algo concreto y determinado. Si dispusiéramos ya del concepto, aquí deberíamos decir: algo histórico, algo concreto y determinado que irrumpe en el mundo familiar del trato en la ocupación con las cosas. Lo decisivo es ver cómo comparece eso que es perjudicial, a saber, en cuanto algo que todavía no está ahí, sino que es inminente. Eso que todavía no está presente pero es inminente —una presencia peculiar— se halla, además, esencialmente en las *cercanías*. Mejor dicho: es algo que todavía no está ahí porque se está acercando, se nos echa encima. Como bien dice Aristóteles, lo que aún está lejano no produce verdaderamente miedo, o el miedo que produce es algo que se descarta con sólo recordar que todavía falta mucho tiempo y que mientras se mantenga lejano no es algo que vaya, probablemente, a suceder. La estructura de ocurrencia (de la comparecencia) de lo que es perjudicial la constituye esa cercanía característica de lo que, no estando todavía ahí, es inminente. En cuanto perjudicialidad concreta y determinada, todavía no presente, se empeña por sí misma en llegar a estar ahí [112]. Lo que comparece con tal estructura es lo que denominamos *amenazante*. Son inherentes a lo amenazante los elementos estructurales del no estar todavía presente pero ser inminente, el no estar todavía ahí sino acercándose. El de-qué del miedo tiene, por lo tanto, el carácter de lo que amenaza; es un *malum futurum* o un κακὸν μέλλον, mas no en el sentido en que se habla de un acontecimiento del cual objetivamente se pue-

[109] Miedo es *Furcht;* lo que produce miedo podría, teóricamente, ser *«das Fürchterliche»* o *«das Furchtbare»*. Pero resulta que *fürchterlich* y *furchtbar* quieren decir «horrible, horrendo»; de ahí la apostilla de Heidegger. *(N. del T.)*

[110] Se podría simplificar diciendo «... se tiene miedo» o algo equivalente pero no creo que esté de más destacar estas expresiones chocantes en que el sujeto gramatical es el propio miedo. *(N. del T.)*

[111] El *de-qué* del miedo es obviamente «aquello de que se tiene miedo», *das Wovor. (N. del T.)*

[112] El sujeto gramatical de esta frase parece ser «la cercanía». *(N. del T.)*

da establecer que es inminente, sino un *futurum* que se anuncia al *Dasein* precisamente por su ser inminente[113].

Con esto queda explicado también lo que es el segundo elemento del tener miedo: la manera de ser para con lo que amenaza. Este ser para con lo que amenaza es una manera de verse afectado por el mundo que comparece. No es que primero haya un saber acerca de un mal futuro, al cual saber se le añadiera, como quien dice, una dosis de miedo, sino que el tener miedo es justamente el modo único como lo amenazante se abre y puede comparecer en el verse afectado, ocupándose, por el mundo. Como bien dice Aristóteles (no literal, mas sí prácticamente): el miedo no es nada del estilo de una φαντασία, en el sentido de que fuera algo amenazante que se da a ver, sino que es ἐκ φαντασίας, proviene del mostrarse del κακὸν μέλλον, de lo perjudicial que se nos viene encima. Con todo, en Aristóteles, como luego también en la Escolástica, queda sin determinar cuál sea la verdadera relación de fundamentación habida entre esa φαντασία y el verdadero tener miedo, por lo que en el fondo resulta incluso equívoca.

No obstante, sabemos ya de lo anterior que precisamente el representarse algo que es inminente se funda siempre en un verse afectado y propiciar el comparecer que tienen lugar en el ocuparse y en el cuidarse. Lo primero de todo no es un saber, en cierto sentido, acerca de lo amenazante en su verdadero y pleno ser, sino al revés: yo veo y sólo puedo ver la amenaza en su autenticidad y llegar a tener lo amenazante en cuanto tal en el tener miedo a partir del acceso primario a ello que se da en el tener miedo. La posibilidad de aprehender eso amenazante en cuanto tema explícito de consideración es algo que sólo se deriva de lo anterior. Mirando o pensando algo que es amenazante en el simple sentido de venir a serlo objetivamente, jamás se llega a tener miedo.

Ahora bien, puesto que lo amenazante del miedo es en todos los casos algo concreto y determinado del mundo, siempre alcanza eso amenazante a una ocupación, a un estar-en y a un estar-siendo-en concretos y determinados. Lo que amenaza cae sobre un ocuparse que, con lo que en ese momento tiene a su disposición, no puede hacer frente a tal amenaza. Esto significa, y así llegamos al tercer elemento, que aquello por que se tiene miedo en el miedo es el propio estar-siendo-en-el-mundo.

Lo que corre peligro por la amenaza es siempre el ocuparse ocasional o la pretensión de hacerlo. Con esto queda definido también el último elemento, la manera de ser de aquello por que tiene miedo el miedo. Al co-

113 La versión norteamericana de Th. Kisiel añade: «aun cuando luego no llegue a presentarse». *(N. del T.)*

rrer peligro el ocuparse por causa de lo amenazante que se apresenta en el tener miedo, el encontrarse se transtorna y se hunde en la confusión, esto es, el ocuparse, que tiene su orientación, se ve perturbado. Ese no estar a la altura de lo que amenaza conlleva la inquietud característica de un dar vueltas perplejo en el que se cae cuando las referencias fijas de orientación de los nexos de remisiones del mundo-en-torno conocido se ven perturbadas. Ése es el sentido de la confusión que en mayor o menor medida, en grados diversos según la ocasión, siempre acompaña al miedo.

β) Las variantes del miedo

Partiendo de ese elemento del tener miedo de..., podemos explicarnos ahora las variantes del ser del miedo. Según cómo varíen en cada caso los elementos constitutivos del tener miedo de..., resultarán determinadas variantes del miedo. Ya hemos visto que en lo que amenaza radica el elemento ese del acercarse, del venírsenos encima. La cercanía, que es inherente a la estructura de ocurrencia (de la comparecencia) de lo que amenaza, es aquí el modo de ocurrencia (de la comparecencia) como apunta lo que todavía no está presente, mejor dicho: el «todavía no», mas de tal manera que en cualquier momento puede caernos encima. Y en el caso en que lo amenazante, con su «todavía no, mas en cualquier momento», irrumpa súbitamente en el presente del ocuparse, el miedo se convierte en *susto [Erschrecken]*.

En lo amenazante hay que distinguir, por un lado, el acercamiento inmediato, el echársenos encima de lo que amenaza[114], que es constitutivo de todo tener miedo, pero también, además de este acercamiento inmediato de lo que amenaza, el modo de ocurrencia (de la comparecencia) del propio acercamiento, en este caso, lo súbito; así, por ejemplo, el impacto o el agujero en el suelo que una granada produce de súbito al caer en las cercanías, y la apresentación súbita del acercamiento, del echársenos encima inmediato, claro está, de la explosión que en cualquier momento puede acaecer. En este caso, al menos en el ejemplo, lo amenazante es también algo familiar en la cotidianidad. El de-qué del susto puede ser (y en muchos casos lo es) algo perfectamente conocido.

Si, por el contrario, lo amenazante tiene el carácter de lo absolutamente desconocido, no simplemente de lo absolutamente inesperado aun-

[114] Para distinguir —en este punto, pues por lo demás no tiene importancia— *Bedrohliches* y *Drohendes:* «lo amenazante», «lo que amenaza». *(N. del T.)*

que, por lo demás, conocido, entonces el miedo deviene en *horror [Grauen]*. Cuando algo amenazante comparece con el carácter de lo horroroso y a la vez su modo de ocurrencia (de la comparecencia) es el del susto, es decir, esa subitaneidad característica, en ese caso deviene el miedo en *pánico [Entsetzen]*.

Al revés, puede suceder también que eso del mundo que comparece amenazante resulte insignificante, y, no obstante, sean otros elementos constitutivos del tener miedo los que se modifiquen. Así, el estar-siendo-en-el-mundo podría caracterizarse por la inseguridad. El ocuparse puede estar inseguro con respecto a lo que es lo suyo, no estar en el fondo familiarizado con lo que le ocupa. En ese caso, ante lo que es una amenaza insignificante surge, sin embargo, un miedo que se caracteriza por un estar indeciso, por un no saber qué hacer; de quien tiene ese miedo decimos que está *apocado*. De más de tales fenómenos no podemos aquí seguir tratando. En este contexto entrarían otras variantes como son la *timidez*, el *recelo*, el *desasosiego*, el *desconcierto*, etc. —Lo que no hay que olvidar es que todos esos fenómenos sólo pueden entenderse partiendo del análisis primario del tener miedo de...; acaso, ciertamente, no sólo, pero sí en primer lugar a partir de aquello en lo que se fundamenta todo tener miedo de..., la angustia.

γ) El miedo en el sentido del temer por...

Como tercer elemento del tener miedo de... hay que distinguir el *temer por alguien* [115]. Aquellos por quienes se teme son en principio los demás, aquellos con los que estamos; es decir, el temer por..., que se refiere primariamente a los demás y sólo de modo indirecto también a las cosas del mundo, es una manera de co-estar-siendo con los demás, en concreto, en su estar amenazados. Temo por él, y lo hago a causa de lo que en el mundo lo amenaza. El temer por otro es, o puede ser, una manera auténtica —desde el mundo— de co-estar-siendo con los demás.

Ese temer por otro que es un modo de co-estar-siendo con los demás no supone, sin embargo, que el miedo se tenga junto con otros, y no lo

[115] «Tener miedo» se dice en alemán *Sichfürchten*, si se quiere, literalmente, «temerse (a uno mismo)»; no tiene, sin embargo, lo que de culto y refinado tendría este último. El elemento que ahora nos ocupa es el *Fürchten um und für einen Andern*, «temer, tener miedo por...»; ambas preposiciones del original se reducirían a nuestro «por». En otros casos, *um* haría referencia a aquello por que tengo miedo; *für*, a aquel por quien siento miedo —mas en éste, como se verá, el objeto único de ambas expresiones es el otro. *(N. del T.)*

supone ya por el simple hecho de que yo puedo temer por alguien sin que ese alguien tenga por su parte miedo; incluso puede ser que tenga yo razón en mi temor por él, sea porque a él no se le aparece el peligro, sea porque se halla ciego ante él o es un temerario. El temer por otro tampoco significa que con eso, como quien dice, le alivie al otro de su propio miedo; que como yo voy a temer por él, él no necesite ya en absoluto pasar miedo. Lo que aquí se ve amenazado, aquello por lo que temo al temer por el otro es el co-estar-siendo con el otro, su *Mitdasein*, y al mismo tiempo mi co-estar-siendo propio con él. Mas mi co-estar-siendo propio con él no es aquello por que temo directamente en mi temer por el otro; es decir, en ese temer por... realmente no tengo miedo [116].

Se ve aquí que el temer por el otro es un fenómeno característico del co-estar-siendo, y se comprende que para ello es imprescindible el estar-con-otros partiendo del mundo, de modo tal que el que co-está-siendo —en el sentido de que teme por el otro— está siendo con el otro justamente cuando no está siendo de la misma manera de ser que el otro, sea porque no es que con él tenga miedo —en el sentido del auténtico tener miedo—, sea porque no es necesario que el otro tenga miedo cuando yo siento miedo por él. Ese temer por... es hasta cierto punto un anticipar el miedo por el otro, sin que ese temer por... tenga por qué ser necesariamente un tener miedo [117]. No podemos aquí profundizar en los últimos nexos que en relación con la estructura del estar-con-otros se nos abren.

b) La angustia y la inhospitalidad

El cuarto fenómeno que vamos a examinar en el contexto del análisis del miedo es la angustia [118]. Junto a las citadas variantes del miedo se da un tener miedo que en realidad no se merece ese nombre. El de-qué de dicho miedo queda, como quien dice, indeterminado, es decir, ya no es esto o eso que está ahí en el mundo, y en consecuencia el estar-siendo-en no se ve afectado en cuanto estar-en de ninguna manera. No se produce confusión verdadera alguna, puesto que no hay nada que se pueda confundir; la

[116] *fürchte ich mich eigentlich nicht:* literalmente, «real o verdaderamente no me temo». No hay que olvidar que ese «temerse» es la manera más habitual de decir en alemán *tener miedo. (N. del T.)*
[117] En esta última frase parece distinguir Heidegger entre el *Fürchten um...* y *Fürchten für...*, siendo el primero la anticipación del segundo: ¡¿algo más vago, más inconcreto el primero, «a causa del otro», que se especificaría en «por el otro»?! *(N. del T.)*
[118] *Angst:* como se verá, hay que entender «angustia» en el sentido estricto de «temor opresivo sin causa precisa», el segundo de los que figura en el DRAE. *(N. del T.)*

confusión sólo se da cuando una orientación concreta del ocuparse, cuando el estar-siendo-en abierto y circunspecto en sus posibilidades concretas fácticas en el mundo-en-torno viene a enredarse. Lo que amenaza no es nada concreto y determinado del mundo y no deja, sin embargo, de haber el acercamiento, el echarse encima característico. Es más, eso indeterminado que amenaza en este caso se halla y puede hallarse muy cerca, tanto que oprime; tan cerca y, sin embargo, no presente en cuanto esto o eso, nada que dé miedo, nada que, partiendo de una determinada remisión del mundo-en-torno en su significatividad, haya que temer. En medio del mundo-en-torno más familiar —con frecuencia ni siquiera hace falta que se dé el fenómeno concomitante de la oscuridad o el estar solo— puede «sobrecogerle» a uno la angustia. En ese caso solemos decir: *me siento inquieto, me siento extraño*[119]. En el mundo-en-torno más próximo y familiar no está ya uno en casa, y no porque falle algo concreto del mundo hasta ahora familiar y conocido, no porque no esté en casa justo en ese entorno en el que uno se encuentra pero en otro sí, sino que en la angustia es el estar-siendo-en-el-mundo el que deviene un absoluto «no-[estar]-en-casa», el «no-[estar]-en-casa» por antonomasia.

El angustiarse ante... tiene también su específico ante-qué se angustia uno; más exactamente la cuestión es: ¿en cuanto qué hemos de caracterizar eso ante lo cual se angustia la angustia?

[119] *es wird einem unheimlich:* «me siento inquieto, me siento extraño» son dos posibles versiones que nos acercan el doble significado del *unheimlich* que aquí interesa. Por un lado, el sentido corriente: *unheimlich* es «lo que inquieta, lo que causa miedo»; por otro, el sentido etimológico, del cual se valdrá Heidegger más adelante: *unheimlich* es lo contrario de *heimlich*, que a su vez, en origen, ya olvidado en la significación actual del término, proviene de *Heim*, «hogar, casa, lugar donde se vive». Según esto, *heimlich* sería «propio de la casa, familiar», y *unheimlich*, «extraño». Mas el sentido corriente hoy en día de *heimlich* es «oculto, secreto»; en consecuencia, *unheimlich* es «descubierto, expuesto». No es fácil traducirlo en toda su complejidad al castellano; con todo, me parece que «inhóspito», lo que «no ofrece seguridad ni abrigo», como Gaos traduce, es lo más adecuado, por combinar lo ajeno y extraño al hogar con lo expuesto y descubierto. Por supuesto que no vale para el modismo *es wird einem unheimlich*, pero sí para la conceptualización que a partir de aquí hace Heidegger. Rivera traduce esta expresión por «uno se siente "desazonado"», y a partir de ahí concluye que «inhóspito» es incorrecto. Lo justifica señalando que *unheimlich* querría decir «que no tiene hogar» y dando a entender que es *uno* quien se siente *unheimlich;* y como lo inhóspito suele ser no uno sino el entorno, quedaría desplazado el sentido. Creo que en este caso se confunde: 1) no es literalmente «uno» quien se siente *unheimlich*, aunque así tengamos que decirlo en castellano, sino que «a uno» —*einem*— «le es eso» —*es*— «inquietante, extraño, expuesto o inhóspito». Y es que 2) *unheimlich*, como ya apuntaba más arriba, no significaría «que no tiene hogar», sino «que no *es del* hogar». Lo inhóspito es aquello de la vida —del *Dasein*, pues— que no hace hogar, que no me acoge y recoge; la inhospitalidad es cosa, pues, de la existencia, del ser-aquí, del *Dasein*, que, eso sí, es siempre *mío* —mas en ningún caso es «yo» el sujeto, ni gramatical ni lógico ni ontológico... que el deslizamiento se da con excesiva premura del primero al último. No ha lugar, por tanto, el rechazo del término; más bien, es «desazón» lo que, con su connotación psicológica, queda un tanto fuera de lugar. *(N. del T.)*

Una vez que la angustia ha desaparecido se suele decir: «realmente no era nada», y esta expresión acierta de pleno con lo que las cosas son. No era nada: el ante-qué de la angustia era la nada, es decir, nada que suceda en el mundo, nada concreto y determinado, nada del mundo, sino que, por lo opresivo que su imponerse puede ser, es mucho más que lo amenazante del miedo, es de hecho el *mundo en su propia mundanidad.* Esa indeterminación del ante-qué, es decir, esa nada que es nada del mundo está fenoménicamente por completo determinada. Es el mundo en su mundanidad, que, por supuesto, no se da como se da una cosa del mundo. Esa nada que es lo que amenaza está cerquísima, hasta el punto de que (la mundanidad del mundo o el mundo en cuanto tal) le rodea a uno y hace que se le corte la respiración, sin que haya nada de lo que se pueda decir: era eso.

En este fenómeno peculiar, totalmente originario, como en todos los casos de fenómenos semejantes, hay equivocaciones características, angustias aparentes que son, por ejemplo, de orden puramente fisiológico. Pero el hecho de que se pueda desencadenar angustia por causas fisiológicas se basa únicamente en que ese ente que tiene carácter corporal puede llegar a angustiarse por razón de su ser, y no en que cierto acontecer fisiológico le produzca lo que se llama angustia. Por eso hablamos del desencadenarse de una angustia siempre posible y hasta cierto punto latente.

Por cuanto aquello ante lo que se angustia la angustia es esa nada, dicho sea en el sentido de «nada concreto del mundo», intensifica esa nada la cercanía, es decir, la posibilidad del poder-ser y del no-poder-hacer-nada-en-contra. Ese desamparo absoluto ante lo que amenaza, por ser indeterminado, porque no es nada, no deja margen alguno para sobreponerse; la orientación a nada lleva. Esa indeterminación en el mundo de aquello ante lo cual se angustia la angustia va acompañada, de modo constitutivo, de la indeterminación de aquello *por lo que* la angustia se angustia.

Lo amenazado no es esta o esa ocupación, sino el *estar-siendo-en-el-mundo en cuanto tal.* Y al estar-siendo-en-el-mundo le es inherente (y para que se entienda todo el análisis de la angustia es imprescindible que se tenga presente en este punto lo que hemos ido diciendo hasta ahora) el mundo en su mundanidad. El ante-qué de la angustia, que no es nada del mundo, es el de-qué, constitutivo del *Dasein*, del propio estar-siendo-en. *Aquello-ante-lo-cual [Wovor]* se angustia la angustia es *aquello-en-que [Worin] el estar-siendo-en-el-mundo* está siendo, y *aquello-por-lo-cual [Worum]* se angustia uno en la angustia es ese *mismo estar-siendo-en-el-mundo*, en particular en ese modo primario de estar descubierto que es el «no-[estar]-en-

casa»[120]. En la angustia, por lo tanto, el ante-qué de la angustia y el por-qué del angustiarse están no sólo indeterminados en el mundo, sino que coinciden, mejor dicho: en la angustia no se llega aún a la separación de ambos —*el ante-qué y el por-qué es el Dasein*. En la angustia se abre el estar-siendo-en-el-mundo en cuanto tal, mas no en cuanto *Faktum* concreto y determinado sino en su *facticidad*. La angustia no es otra cosa que el *encontrarse en la inhospitalidad*.

El ante-qué y el por-qué son ambos el *Dasein* mismo, mejor dicho: el hecho *[Faktum]* de que yo soy; y soy en el sentido del nudo estar-siendo-en-el-mundo. Ese nudo ser de hecho[121] no es el del estar ahí como una cosa, sino que es el modo de ser constitutivo del encontrarse. El *Dasein* «está ahí»[122] en un sentido radical, que es el de la facticidad. Se encuentra no únicamente que es, en cuanto algo que está ahí en el sentido del fondo y el fundamento, sino que el fondo es un fondo *existencial*, es decir, un fondo abierto —de hecho, un fondo sin fondo, un *abismo*[123]. Tal es la positividad existencial de la nada de la angustia. La facticidad en cuanto elemento constituyente de la existencia no es un injerto en algo que está ahí; y la existencia del hombre no es la unión de un alma que está ahí y un cuerpo que está ahí; es decir, la existencia bien entendida no es la unión de dos elementos separados, sino que es el modo de ser originario que caracteriza ontológicamente a ese ente. El *Dasein* es tal que es eso fáctico en su peculiaridad, es decir, *es su propia facticidad*. El que el *Dasein* «sea» en absoluto y «no no sea» no es una mera propiedad que se da en él, sino que es algo que por sí mismo puede experimentar en una experiencia originaria, pues no otra cosa es el encontrarse de la angustia. La facticidad del *Dasein* quiere decir que es su ser de tal manera de ser *que es*; mejor dicho: *es su propio «aquí» y su propio «en»*[124].

[120] En este caso: *«Unzuhause»*, término que Heidegger crea a partir de *Zuhause*, con el sentido ya señalado de *«Nicht-zu-Hause»*, lo que venía a destacar en el *unheimlich;* de ahí que a éste le convenga *inhóspito*. No-estar-en-casa o estar no-en-casa, como quizá debería traducirse *«Unzuhause»*, es «estar en lo inhóspito». Diría, incluso, que ése es justamente el gesto que Heidegger quiere trazar: pasar de lo psicológico —«me siento...»— de la angustia a lo ontológico «soy sin hogar = estoy en lo descubierto, en lo expuesto, en lo inhóspito», y esto es lo básico de ese ser mío, el *Dasein*. *(N. del T.)*

[121] *Tatsächlichkeit: tatsächlich* es «de hecho»; *Tatsächlichkeit* sería «el carácter de ser de hecho». *(N. del T.)*

[122] *«vorhanden»:* se trata del término aplicado a las cosas del mundo, el «estar ahí»; por eso va entre comillas. *(N. del T.)*

[123] Los términos con que aquí juega Heidegger son *Grund und Boden*, *Grund* y *Abgrund*. *Grund* es lo mismo «fondo» que «base» o «fundamento»; *Boden* es «suelo, fundamento»; *Abgrund* es «abismo», y, a la vez, la retirada, la negación del fondo —por eso también, «fondo sin fondo». *(N. del T.)*

[124] *es ist in einer Weise seines Seins dieses Sein, daß es ist, genauer: es ist sein «Da» und «In» selbst:* el «que es» destacado se refiere, por supuesto, al hecho de ser, al que sea; la facticidad del *Dasein* sería el ser de que sea como es —creo entender. *(N. del T.)*

En la angustia se presenta la mundanidad en cuanto tal junto con mi estar-siendo-en-ella, sin que en ello resalte nada concreto dado. Antes, con ocasión del análisis del concepto de sujeto en Descartes, señalaba el hecho de que Descartes decía que verdaderamente no teníamos afección alguna del ser en cuanto tal (si se puede utilizar aquí tal modo de expresión). Y sí que hay dicha afección del ser en cuanto tal. La angustia no es otra cosa que la experiencia por antonomasia del ser, en el sentido del estar-siendo-en-el-mundo. Dicha experiencia puede presentarse en un sentido eminente, no tiene por qué —como todas las posibilidades de ser, es cosa siempre de «poder»—, en la *muerte*, mejor dicho: al *morir*. Se habla, entonces, de *angustia de muerte*, que hay que distinguir por completo del miedo a la muerte, puesto que no es miedo ante la muerte, miedo a morir, sino angustia en cuanto encontrarse del nudo estar-siendo-en-el-mundo, del puro *Dasein*. Existe, pues, la posibilidad de que justo en el momento de dejar este mundo, cuando el mundo ya no tiene nada más que decirle a uno ni tampoco los demás tienen nada más que decirle a uno, el estar-siendo-en-el-mundo y el mundo sin más se nos muestren.

Con este análisis de la angustia, que representa un fenómeno al que por su propia naturaleza no se puede forzar a que aparezca y cuyo análisis no tiene aquí nada que ver con sentimentalismo alguno, resulta ser este fenómeno, por lo que hace al ser, el fundamento del huir de sí mismo del *Dasein*. Este fenómeno de la angustia no es nada que yo me haya inventado, sino algo que siempre se ha visto, bien que no en la conceptualidad. Lo único que yo pretendo aquí es dar los conceptos de las cosas con las que, por lo demás, se suele operar en las ciencias como si fueran nebulosas, y también a veces en la teología.

El fenómeno de la angustia no lo considera Agustín temáticamente, pero de hecho sí que lo tiene a la vista en una breve reflexión titulada «De metu», que forma parte de una serie de cuestiones, «De diversis quaestionibus octoginta tribus» [125]. Más tarde se ocupa Lutero del fenómeno de la angustia en el contexto tradicional de la contrición y de la penitencia, en su comentario al Génesis [126]. En la modernidad —sobre todo en el contexto de la cuestión del pecado original— Kierkegaard hizo del fenómeno de la angustia el tema de su libro *El concepto de la angustia* [127].

No podemos entrar aquí más a fondo en las diversas maneras como la angustia, precisamente por ser inexpresa, viene a quedar encubierta por el

[125] Agustín: *Opera omnia* (Migne P. L. XL, t. VI, pp. 22 ss.), cuestiones 33, 34, 35.
[126] M. Lutero: *Enarrationes in genesin*, cap. 3. *WW* (ed. de Erlangen), *Exegetica opera latina*, t. I, 177 ss.
[127] S. Kierkegaard: *Der Begriff der Angst*, 1844. *Ges. Werke* (Diederichs), t. 5.

miedo. Las examinaremos volviendo constantemente del estar descubierto al abandonarse. Desde el abandonarse hasta la angustia, pasemos ahora al fundamento último del ser, que da a la angustia, es decir, al estar-siendo-en-el-mundo, su constitución originaria, el fenómeno del cuidado.

c) Explicación más originaria del abandonarse y de la angustia (inhospitalidad) a la vista de la constitución básica del Dasein *—el cuidado*

La explicación de la movilidad del abandonarse en cuanto huida de sí mismo del *Dasein* nos llevaba al fenómeno de la angustia, un encontrarse básico del *Dasein* para consigo mismo, mejor dicho: para consigo mismo en su puro ser, debiendo entenderse aquí «ser» siempre en el sentido expuesto de estar-siendo-en-el-mundo. Las anteriores consideraciones acerca de la angustia adolecían del defecto fundamental de que realmente no se veía la estructura conceptual, existencial del *Dasein*, quedándose por eso la angustia —como pasa en Kierkegaard— en fenómeno psicológico. *Mas la angustia es angustia ante el ser mismo*, y de tal manera que ese *angustiarse ante el ser mismo es un angustiarse por ese ser.* Y eso implica que el *Dasein* es el ente al que en su ser, en su estar-siendo-en-el-mundo, *le va su ser mismo* [128]. Éste es el sentido de lo que resultaba ser la mismidad [129] del ante-qué y el por-qué de la angustia.

Esa mismidad no significa que en la angustia se fusionen esos elementos estructurales esenciales del ante-qué y el por-qué, sino que la esencia de la angustia consiste únicamente justo en que su ante-qué y su por-qué en todos los casos sean el ser del propio *Dasein.* En el encontrarse de la angustia se presenta el *Dasein*, como si dijéramos, dos veces. No obstante, esta forma de concebir el fenómeno es la más retorcida y equívoca, y el único sentido que le cabe es el preliminar de ante todo llamar la atención sobre el

[128] *dem es in seinem Sein, in seinem In-der-Welt-sein, um sein Sein selbst geht:* dos aclaraciones. 1) *in seinem Sein* es literalmente «en su ser»; en más claro castellano diríamos «siendo» —no obstante, esto ya queda claro en este caso gracias a la presencia del subsiguiente «estar-siendo-en-el-mundo». 2) *um sein Sein selbst geht* significa que «de lo que se trata es de su ser», «lo que interesa, lo que importa es su ser»; ahora bien, esto se dice con una locución que contiene el verbo *gehen*, «ir». Podría decirse, entonces, «lo que le mueve al *Dasein* en su ser es el propio ser», «lo que le va (y le viene) al *Dasein* en su ser es el propio ser», y estaría clarísimo. No obstante, empleo la misma expresión que Gaos en su traducción de *El ser y el tiempo*, eso sí, advirtiendo que no se trata de *jugarse* el ser, como él cree, sino de, como dice el DRAE, «importar, interesar», «depender de…, estar condicionado por…». Ese doble sentido tiene la expresión heideggeriana; de ahí lo adecuado de una fórmula como «lo que *le va y le viene* […] es el propio ser». *(N. del T.)*

[129] *Selbigkeit:* se refiere Heidegger al hecho de que sean *lo mismo. (N. del T.)*

hecho peculiar de que el *Dasein* es el ente en cuyo ser le va su ser. En contra de que esto sea un elemento constituyente fenoménico del ser del propio *Dasein* parece hablar justamente el abandonarse, la huida del *Dasein* de sí mismo. Pues en el abandonarse precisamente veíamos cómo la cotidianidad del *Dasein* le alejaba de sí mismo, por lo que no se puede decir que en la cotidianidad esté ese *Dasein* consigo mismo, en sí mismo [130]. Aun así, no pasa de ser éste un argumento falso y nada fenomenológico.

En el abandonarse, es decir, en la huida de sí mismo existe el *Dasein*, está aquí en todo momento para sí mismo [131]. En la huida de sí mismo viene el *Dasein*, como si dijéramos, detrás de él, de tal modo que en todo momento en el abandonarse se está viendo a sí mismo, si bien es cierto que de esa manera insidiosa que es el no-querer-ver. Ahora bien, adonde el *Dasein* huye en su ser, esto es, el ser del uno, eso ¡¿qué es?! —sino una manera de ser del propio *Dasein*, un modo concreto y determinado de estar-en-casa. Lo que precisamente le va en el alejarse de la inhospitalidad es tanto más el desarrollo del propio *Dasein* en cuanto estar-siendo-en-el-mundo cuanto que se deja determinar primariamente desde el mundo. Precisamente en el uno es el estar descubierto del *Dasein* inhospitalidad, tal como lo caracterizábamos. El abandonarse no supone, por lo tanto, menoscabo alguno para ese ser subsistente de que estamos hablando, sino que, por el contrario, sólo a partir de él se llega a entender el abandonarse.

§ 31. El cuidado en cuanto ser del Dasein

a) Articulación de la estructura del cuidado

La estructura de ser peculiar de ese ente que es un ente al que en su estar-siendo-en le va el ser mismo ¿cómo podríamos concebirla de manera más precisa? Definimos dicha estructura con el término de *cuidado*, y con él estamos designando lo que se diría una protoestructura del propio *Dasein*, la cual, ciertamente —y esto quisiera recalcarlo de modo explícito—, no revela la trama última del ser del *Dasein*, mas sí, diría, el fenómeno *penúltimo* con que nos encontramos antes de penetrar en la verdadera estructura de ser del *Dasein*. *Cuidado es el nombre del ser del Dasein por antonomasia.* Su estructura formal es: *ente al que en su estar-siendo-en-el-mundo le va el ser mismo.*

[130] *bei sich selbst:* «despierto, atento a su ser», «centrado en sí». *(N. del T.)*
[131] *ist [...] da:* «existe, está aquí [= presente]». *(N. del T.)*

Teniendo en cuenta lo que son las cosas en este análisis del *Dasein* con la vista puesta en su ser, se ve que «ser» no es para nada un concepto simple ni mucho menos el más simple de los conceptos. Ése es uno de los errores, acaso el más funesto, de la tradición, un error que se fundamenta en el hecho de haber partido de lo ente del mundo a la hora de caracterizar el ser, y de haber formalizado ese ser del mundo, la mundanidad, prescindiendo de cualquier cosa concreta del mundo para así llegar a un concepto formal.

Ya la caracterización de la estructura del cuidado pone de manifiesto que ese fenómeno que de tal manera da verdadera cuenta del ser muestra una estructura múltiple. Y si el *Dasein* ha de quedar caracterizado en su ser por medio del cuidado, ya en los análisis anteriores habrán tenido que estar a la vista dichos fenómenos. De hecho, en cierto sentido hemos estado manejando ya desde el comienzo el fenómeno del cuidado *[Sorge]*, en tanto que hablábamos del ocuparse *[Besorgen]*, considerándolo el verdadero modo de ser del estar-siendo-en-el-mundo. *El ocuparse mismo no es sino un modo de ser del cuidado*, puesto que el cuidado es el carácter de ser de un ente que queda esencialmente caracterizado por su estar-siendo-en-el-mundo. Mejor dicho: el cuidado en cuanto estructura del *Dasein* es estar-siendo-en en cuanto ocuparse. Cuidarse estando-siendo-en-el-mundo es en sí mismo ocuparse. Se trata ahora de definir con mayor precisión la expresión que utilizábamos para caracterizar la estructura formal del cuidado: *«[le] va el ser», «va de ser»* [132].

Este «al *Dasein* le va su ser propio» [133] en principio presupone que en ese *Dasein* radica algo del estilo del *estar-a-la-busca*, del *ir-tras-algo* [134]; el *Dasein* sale tras su ser propio, tras su ser mismo, para *«ser»* su ser. *El cuidado, en cuanto tal ser-para, ser-por* [135], *es ese salir tras el ser que es el propio salir.* Esto hay que entenderlo en el sentido de que el *Dasein*, en ese salir, como quien dice, se *anticipa*. Si el ser del *Dasein* es lo que le va al cuidado, aque-

[132] *«es geht um das Sein»:* dicho así, sin el pronombre en dativo, es decir, sin el objeto indirecto puesto entre corchetes, la expresión significa «va de ser», en el sentido de «trata del ser» o «se trata del ser»; no obstante, es obvio que Heidegger se está refiriendo a la fórmula completa. *(N. del T.)*

[133] *«es geht dem Dasein um sein eigenes Sein»:* aquí, lo que le va al *Dasein* es el ser *propio*, el ser *suyo* y *propio*, no simplemente el «ser mismo», *Sein selbst. (N. del T.)*

[134] *Aussein auf etwas:* «estar a la busca, ir tras algo», «desearlo y afanarse en lograrlo» es su significación. Sin embargo, literalmente, sería «ser, estar fuera por, tras algo»; y, de hecho, *aussein* solo es «estar fuera, haber salido». Creo que todo ello viene a conjugarse en el concepto heideggeriano. Por no alargarlo, diré simplemente «salir tras». *(N. del T.)*

[135] *Sein-um:* no hay que olvidar que ese «salir tras el ser» no deja de ser en principio un «ser *para* ser, a la busca de ser», un «ser que se cuida de ser, que se afana *por* ser». La preposición *um* parece que viene aquí a indicar esa finalidad ínsita en el propio ser, finalidad en algún modo circular, puesto que se trata de *ser el ser —de* eso se cuida el cuidado. *(N. del T.)*

llo de que se cuida el cuidado, su ser propio lo ha tenido el *Dasein* ya siempre de antemano, si bien no en el sentido de que fuera consciente de ello. La estructura íntima de ese cuidarse el *Dasein* de su ser se puede expresar formalmente así: *estar-por-delante-de-sí el propio Dasein*[136]. Ahora bien, dicho estar-por-delante-de-sí del *Dasein* hay que entenderlo en el contexto de las demás estructuras ya expuestas. Ese estar-por-delante-de-sí no implica proceso psicológico de ningún tipo ni es una propiedad del sujeto, sino un elemento del ente que por su propio sentido está siendo en el mundo, es decir, que, por el carácter originario de su ser, en tanto que es, *está siempre ya en algo*, y ese algo es el mundo. Obtenemos así la estructura completa del cuidado, que en términos formales es: *el estar-por-delante-de-sí el Dasein estando siempre ya en algo*[137]. Esta estructura formal del cuidado vale para todo actuar. Existen, por supuesto, diferentes modos en cada uno de los elementos individuales de la estructura del cuidado, los cuales pueden asumir el modo de ser del *impulso* o de la *inclinación*. Estos dos fenómenos tendremos que considerarlos con mayor detenimiento para llegar a entender cómo gracias a esa protoestructura del ser del *Dasein* que es el cuidado se integra por vez primera la *totalidad* específica del fenómeno del *Dasein*. La totalidad del *Dasein* no es algo que se obtenga acoplando diferentes modos de ser, sino al contrario: lo que en el cuidado encontramos es ese fenómeno a partir del cual se pueden entender las diferentes maneras de ser en cuanto maneras de *ser*, o sea, en cuanto cuidado.

El cuidado tiene el carácter formal de estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en algo. Ese estar-por-delante se refiere a la estructura de que el cuidado es siempre un *estar por*[138] algo, y de tal manera que en el ocuparse, en cualquier quehacer concreto, sea comprar algo, sea producirlo, el *Dasein* se ocupa a la vez de su *Dasein*. Ese estar-por-delante quiere decir exactamente que el cuidado, o el *Dasein* en el cuidado, ha *echado por delante de* sí[139] su

[136] *Sich-vorweg-sein des Daseins selbst: vorwegsein* sería ese «ir por delante de...», mejor dicho, «ser o estar delante de...». *(N. del T.)*

[137] *das Sichvorwegsein des Daseins in seinem immer schon Sein bei etwas: estando* corresponde a *in seinem [...] Sein*, que literalmente sería «en su estar (en algo)». *(N. del T.)*

[138] *Sein um:* «estar por algo, en algo, encima de algo». Hay que tener también en cuenta que *um* es la preposición que rige lo que decimos el «cuidar de...» y el «irle el ser». (Véase arriba, nota 135. *N. del T.*)

[139] *sich vorweggeworfen:* la forma verbal la compone Heidegger a partir de la preposición *vorweg* y el participio de *werfen*, «echar». Ese mismo participio se convertirá en uno de los conceptos fundamentales de *Ser y tiempo*, la *Geworfenheit*, «estado de yecto» en Gaos, «condición de arrojado» en Rivera. No es mi intención discutir aquí dichas versiones; quizá no esté, con todo, de más recordar que la expresión remite en alemán, como en castellano, a aquello de «haber sido echado (al mundo)» con que se resalta el abandono del nacer, del haber sido parido. *(N. del T.)*

ser propio en cuanto *facticidad existencial*. El salir tras el ser propio, que es el que le va, se lleva siempre a cabo *estando-ya-en* algo, a partir de un *estar-siendo-en-el-mundo-ya-siempre-en* [140]. (El estar-siendo-en es, pues, constitutivo de toda forma de ser del *Dasein* —¡incluso de la propia!) En la estructura del «estar-fuera-tras-algo» que aún no tengo, bien que estar fuera en un estar-ya-en, que por sí mismo es estar fuera tras algo, sale a la luz el fenómeno del no-tener-todavía algo tras lo que estoy fuera, tras lo que he salido. Este fenómeno del no-tener-todavía algo tras lo cual ando [141] es lo que llamamos *carecer*, o *carencia*. No se trata sencillamente de un no-tener sin más, objetivo, sino que es siempre un no-tener algo tras lo cual ando, y sólo así se constituye la carencia, el hacer falta, el necesitarlo. Más adelante, cuando lleguemos a entender la constitución de ser que es el *tiempo*, profundizaremos en la interpretación de la estructura básica del cuidado reconduciéndola a éste. Antes conviene destacar algunas estructuras más del propio cuidado, en particular con relación a lo que hemos averiguado en el anterior análisis del *Dasein*.

b) Los fenómenos del impulso y la inclinación

Ambos elementos estructurales, el estar-por-delante-de y el estar-ya-en, poseen cierto carácter enigmático que es propio del cuidado y que, como veremos, no es otra cosa que el *tiempo*; a saber, esos rasgos peculiares del *«pre-, por delante de»* [142]. Ese rasgo del *«pre-»*, el que el *Dasein* esté siempre por delante de sí y siempre ya estando en algo —lo que representa un fenómeno doble—, determina las maneras de ser concretas que ya conocemos. Antes de pasar a interpretar una de dichas maneras de ser, en concreto ese rasgo del por delante de..., vamos a poner en claro esos dos fenómenos que están estrechamente relacionados con el cuidado: *el impulso y la inclinación*.

En la citada estructura del estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en algo es el cuidado la condición de posibilidad primera del impulso y de la inclinación; y no al revés: el cuidado no se compone juntando impulso e in-

[140] *Immer-schon-in-der-Welt-seinbei:* combina Heidegger aquí dos elementos diferentes, como son *in-der-Welt-sein* y *Sein-bei*. El primero es el «estar-siendo-en-el-mundo»; el segundo, el «estar en». De ahí sale ese retorcido «estar-siendo-en-el-mundo-ya-siempre-en». *(N. del T.)*
[141] La expresión en alemán sigue siendo la misma que vertía por «estar fuera tras», «salir tras», pero es que, eso supuesto, en este contexto resulta mucho más legible «tras lo cual ando». *(N. del T.)*
[142] *Vor, Vorweg:* como es obvio, *Vorweg* contiene *Vor;* de ahí que a continuación se centre Heidegger sólo en esta partícula. *(N. del T.)*

clinación. El impulso tiene el carácter del «adelante hacia» [143] algo, y este «adelante hacia algo» deja ver un elemento de coacción que proviene del propio «adelante hacia». El impulso es ese «adelante hacia» algo que lleva consigo su propio empuje. Visto desde el cuidado, en el impulso se ponen de manifiesto el carácter de coacción y el salir fuera tras algo. El cuidado se modifica principalmente en esos dos elementos estructurales. En cuanto impulso, el cuidado reprime los restantes elementos estructurales que se dan juntos en el cuidado; es decir, no es que dejen de existir o no tengan lugar, sino que están presentes en el impulso, mas reprimidos —y *reprimidos* quiere decir siempre, dado que el *Dasein* se caracteriza por el estar descubierto, *encubiertos*. En el impulso, al hacerse cargo el impulso del modo de ser primario del *Dasein*, quedan reprimidos el estar-ya-en algo y el algo en-que se está, e inmediatamente también el estar-por-delante-de expreso. En el impulso el cuidado pasa a ser únicamente ocuparse de un «adelante y nada más»; el impulso en cuanto tal ciega, impide ver. Se suele decir: «el amor ciega», y con amor —en ese dicho— se quiere decir impulso; se toma el amor por un fenómeno que es totalmente distinto: el amor, por el contrario, justamente hace ver. El impulso es un modo de ser del cuidado, a saber, el *cuidado que aún no se ha liberado*; ahora bien, el cuidado no es un impulso. Que aún no se haya liberado quiere decir que en el impulso no alcanza la estructura completa del cuidado el ser verdaderamente propio; pues el impulso no es más que el cuidado del «adelante hacia», y eso a cualquier precio, prescindiendo ciegamente de todo lo demás. Ese ciego «adelante y nada más» es una variante del cuidarse.

La *inclinación* se distingue del impulso. Es igualmente una variante del cuidado. En la inclinación se encuentra el cuidado pero con unos elementos estructurales diferentes de los suyos; en concreto, justamente en lo que el impulso apartaba: el estar-ya-en algo. Así como en el impulso se encuentra de modo exclusivo el «adelante a cualquier precio» que lo empuja, así en la inclinación se halla igualmente esa exclusividad, en este caso la del «sólo-estar-ya-siempre-en algo». La inclinación es un salir fuera en que lo que se busca es mantenerse fuera del propio *Dasein* por medio del estar-en. Hay que guardarse de confundir estas dos estructuras, el impulso y la inclinación; el «sólo-estar-ya-siempre-en algo» de la inclinación supone, desde luego, un «adelante hacia algo», mas un «adelante hacia» que no viene determinado por el empuje, sino que es un dejarse llevar por aquello en-

[143] *Hin-zu:* el *hin* dice el movimento de salida hacia…; el *zu* apunta hacia un objetivo concreto. La expresión *hin-zu* es extraordinariamente gráfica, mucho más que el torpe «adelante hacia». *(N. del T.)*

que [se va a estar]. Y así como el impulso reprime en algunos aspectos el ser del cuidado, y de ese modo lo encubre, así también la inclinación encubre. El cuidado ese del «sólo-poder-dejarse-llevar-por algo» le priva de la posibilidad de un «estar-por-delante-de-sí» auténtico y originario.

El impulso es un cuidado que aún no se ha liberado; la inclinación, por el contrario, el cuidado que ya se halla ligado a aquello en-que está. La inclinación, así como el impulso, son ambos constitutivos, junto con el cuidado, de todo *Dasein*. No es que haya que extirpar la inclinación, de igual modo que tampoco se trata de anular el impulso; mas sí de modificar y de guiar desde la posibilidad auténtica del cuidado determinadas posibilidades de la inclinación y del impulso. Es decir, frente al cuidado aún no liberado del impulso, frente a esa imposición del impulso hay un cierto desligarse de él que no supone simplemente cortar con el impulso, sino llevarlo a cabo de manera que contribuya a la realización del cuidado auténtico. Una vez vistas y expuestas estas dos estructuras —inclinación e impulso—, se entiende siempre al hablar de ellas que el cuidado está incluido de antemano, y no que el cuidado sea un fenómeno compuesto a base de inclinación e impulso.

c) El cuidado y el estar descubierto

Al *Dasein* le es inherente, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, el *estar descubierto*. El *entender-de* es la realización de ser de ese estar descubierto. El estar descubierto es el rasgo de ser del *Dasein* por el cual el *Dasein* está siempre en algo, y de tal manera que el estar-en mismo resulta *claro*[144]. Ese fenómeno del estar descubierto se muestra también primordialmente en el cuidado. El cuidado está caracterizado por el estar descubierto.

Los elementos del «a-por-algo», del «estar-ya-en» y del «por delante de», todos esos fenómenos tienen el carácter del estar descubierto; no son claros en el sentido de que sean ellos mismos objeto de un ver o de un mirar, sino porque tienen en sí mismos *vista*. En lo que se me alcanza, gracias a esta peculiar constitución del *Dasein* se llega a entender cierta idea antigua, aquella interpretación del *Dasein* que decía que al existir humano le era connatural un *lumen naturale*. El *Dasein*, por su propia naturaleza, por ser lo que es, posee cierta luz; en sí mismo se halla definido por tener cierta luz. Eso quiere decir, si lo explicamos, que una simple cosa, una piedra, no posee en sí misma luz alguna; es decir, lo que ella es y el modo como se re-

[144] *sichtig:* «claro, despejado», en referencia al tiempo atmosférico; a la vez, morfológicamente, sería, «visual, visivo», incluso «visible», de *Sicht*, «vista». De ahí la aclaración subsiguiente. *(N. del T.)*

laciona con su entorno, suponiendo que en el caso de una piedra pueda hablarse en absoluto de entorno, carece de vista. Ni siquiera podemos decir que esté a oscuras, puesto que la oscuridad es privación de luz. Oscuridad sólo hay donde puede haber luz. El modo de ser de una simple cosa está más allá, o más acá, de lo que es luz y oscuridad. Por el contrario, la idea de que al *Dasein* del hombre le es connatural el *lumen naturale* quiere decir que *en sí mismo se halla iluminado, despejado* [145]; que está en algo, y que ese algo en lo que está lo tiene y lo ve, y al mismo tiempo es el propio estar-en lo que está. Con este fenómeno del estar descubierto no se obtiene otra cosa, digamos, que el concepto, la categoría de esa estructura de ser, es decir, de ese fenómeno que ya se halla obviamente a la vista en la antigua interpretación del *Dasein* del *lumen naturale.*

El cuidado está caracterizado en cuanto estar descubierto, es decir, el entender es siempre un entender visivo [146]; y aquí hay que tener en cuenta que el entender adquiere a la vista del cuidado una nueva significación con respecto a la definición que antes dábamos. Así, antes empleábamos «entender» de la manera habitual, en el sentido en que se dice: «entiende cómo tratar a la gente», «entiende-de hablar» [147]. En tales casos, «entender» viene a decir lo mismo que *«saber», «poder»* [148], y «poder» significa *tener consigo la posibilidad de algo.* Mejor dicho: puesto que aquí se trata del *Dasein,* lo que se tiene consigo no es sino *la posibilidad de ser algo.* El *Dasein,* en cuanto cuidado, en cuanto estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en, no es que tenga posibilidades que en ocasiones aproveche para luego dejar de lado, pudiendo también ser sin las posibilidades, sino que, en tanto que es no es sino *ser-posible, ser-de-posibilidades* [149]. El *Dasein* que yo mismo soy está caracterizado en su ser por el hecho de que de él puedo decir: *yo soy, esto es, yo puedo* [= *yo sé*]. Sólo porque ese ente que es el *Dasein* está caracterizado por el «yo puedo», puede procurarse, agenciarse posibilidades, dicho sea en el sentido de oportunidades, medios, etc. En todo ocuparse, en todo ente caracterizado por el cuidado, junto con éste, reside a priori el modo de ser del «yo puedo», y este «yo puedo» es siempre, en cuanto constitución de ser del *Dasein,* un «yo puedo» entendiendo. En el ocuparme yo

[145] *gelichtet:* tiene el doble sentido de «iluminado» y «despejado»; diríamos «aclarado», también con su doble sentido: el claro queda iluminado por estar despejado. *(N. del T.)*

[146] *sichtig:* empleado aquí en el sentido de «que tiene vista». (Véase arriba, nota 144. *N. del T.*)

[147] Entenderá aquí el lector que son usos específicos del alemán que resultan en castellano un poco forzados, pero ineludibles, puesto que se está hablando de esa voz concreta. *(N. del T.)*

[148] Doble sentido de *können:* «poder» y «saber (hacer algo)» —que está siempre presente, aun cuando aquí no lo remarquemos. Ese *poder* es siempre un saber pragmático, en este caso el del saber ser, bien que mal, mientras no se deje de ser. *(N. del T.)*

[149] *Möglichsein:* «ser-posible» en el sentido ese de «ser-de-posibilidades». *(N. del T.)*

puedo lo uno y lo otro, es decir, puedo tanto lo uno como lo otro, y también puedo o lo uno o lo otro. Al respecto hay que tener en cuenta que los fenómenos del «o... o...», «tanto... como...», «lo uno *y* lo otro *y* lo otro» dejan ver una estructura constructiva determinada en la que el «y», de lo uno «y» lo otro «y» lo otro, no es lo primario, mucho menos el «y» puramente teórico de la suma. Cuando, por ejemplo, digo: «quiero al padre *y* a la madre», el «y» no tiene aquí de ninguna manera la significación del sumar, como cuando digo: «la silla y la pizarra», sino que es un «y» bien específico, el del quererlos. Así pues, el «y» tiene en principio un sentido absolutamente primario, que viene orientado por el cuidado, por el «yo puedo», por el «yo sé». Mejor dicho: no es el «y» lo primario, sino el «o... o...», y sólo porque hay un «o... o...» puede haber un «tanto... como...» y un «y» en el ocuparse. Lástima que aquí no podamos entrar más a fondo en las estructuras de esos nexos. *Dasein* es en sí mismo ser-posible, ser-de-posibilidades. Queda aún por ver de qué manera es el *Dasein* su posibilidad propia y sus posibilidades.

d) El cuidado y el carácter del «pre» en el entender-de y en la interpretación (haber previo, mira previa, conceptuación previa) [150]

El entender-de no es primordialmente un fenómeno de conocimiento, sino una manera primaria de ser para con algo, para con el mundo y para consigo mismo. Ese ser para con algo, además, lo tenemos ahora plenamente caracterizado por medio del «yo puedo» o «yo sé». El que algo sea entendible se corresponde necesariamente con un correlativo «yo puedo» o «yo sé», y al revés: es entendible algo con que nos ocupamos cuando en el cuidado y en la ocupación sabemos afrontarlo. Así pues, en cuanto modo de ser del *Dasein*, el entender-de en el sentido único en que antes lo tomábamos, de manera de ser-para-con, tiene el carácter del cuidado. Y eso implica que el entender-de y aún más el modo de realización del entender-de —la interpretación— están caracterizados por ese modo de ser del *Dasein*, por el cuidado. En el fenómeno del cuidado, en cuanto estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en, reside el carácter del *«pre-»*. Así pues, la interpretación, modo de ser del entender-de y, por tanto, del cuidado, está caracterizada por ese «pre-».

[150] Se trata del carácter del *«Vor»*, presente en los *Vorhabe, Vorsicht* y *Vorgriff*, elementos de toda interpretación. *(N. del T.)*

Toda interpretación es un *abordar algo en cuanto algo*[151], que se despliega en un estar-ya-en algo, en concreto, en aquello de que va el discurso. Aquello de que va el discurso se halla en algún sentido descubierto de antemano, anticipado en cuanto tal y tal para un entendimiento previo que es lo primario; se halla necesariamente situado dentro de cierta entendibilidad, en la mayoría de los casos provisional. La interpretación tiene, en cuanto modo de ser del *Dasein*, esto es, del cuidado y del estar-por-delante-de, en cada caso su *haber previo*, gracias al cual, antes de dar cualquier otro paso —como suelo sobre el que darlo—, ya entiende-del de-qué del discurso. A ese haber previo, es decir, a la predeterminación de eso de que el discurso va a ir, le es a la vez siempre inherente, en lo que hace a su ser, por aquello de que interpretar es abordar algo en cuanto algo, una cierta *mira* bajo la cual se sitúa aquello de que se va a hablar en la interpretación. En todo lo que se vaya a decir, en toda interpretación lo situado en el haber previo es algo que de alguna manera se tiene en mente, a la vista *[anvisiert]*. *Aquello sobre lo cual* se tiene a la vista lo situado en el haber previo, *según lo cual* se lo ve, con respecto a lo cual viene a estar a la vista es lo que denominamos *mira previa*[152]. Estos dos elementos constitutivos determinan de antemano, antes de toda discusión, cómo se va a plantear en la interpretación, en cuanto tal y cual, con esta y esa mira, lo que sea el tema. Por medio del haber previo y la mira previa se señala de antemano qué posibles nexos de significación del campo temático van a ser los que se destaquen o puedan destacarse. Indican de antemano los nexos de significación que se van a llevar a concepto en el discurso interpretativo y en particular en el discurso científico. Esto es, se predetermina de ese modo la *conceptualidad* que corresponde a esa interpretación concreta y determinada, a ese tema en particular. Esa predeterminación, inherente a la estructura de la interpretación, es la *conceptuación previa*. Sólo se entiende la interpretación en estas sus estructuras fundamentales cuando se ha entendido que es un modo de ser del *Dasein*, una manera de estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en.

Los tres elementos estructurales —haber previo, mira previa y conceptuación previa— son inherentes por esencia a toda interpretación, incluida la científica, y lo son porque la interpretación es un modo de ser del entender-de, el entender-de tiene la forma de ser del cuidado y el cuidado es en sí mismo un estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en algo. La interpreta-

[151] *Ansprechen:* véase arriba, nota 39. *(N. del T.)*
[152] *Woraufhin:* «aquello sobre lo cual, según lo cual, consecuencia de lo cual», a todo eso apunta el término. *(N. del T.)*

ción se funda, por lo tanto, en la estructura del *Dasein.* Toda hermenéutica, toda aclaración de las diferentes posibilidades del interpretar tiene que apoyarse en esa estructura básica y, así, en la constitución de ser del *Dasein.* No sólo toda hermenéutica, digamos, en el sentido de teoría de la interpretación, sino toda interpretación histórica concreta, siempre que quiera ser fiel a las cosas, exige una reflexión constante acerca de si lo que en cada caso la interpretación ha tomado en cuanto haber previo, mira previa y conceptuación previa es explícitamente adecuado o algo cogido por casualidad. Dichos fenómenos, que en cuanto haber previo, mira previa y conceptuación previa se dan junto con toda interpretación, son algo conocido y sabido, lo que se da por supuesto en toda interpretación, y por eso mismo resulta inoportuno; son algo que uno siempre cree poder dominar. Y, sin embargo, es eso lo que decide por completo en qué sentido y hasta qué punto una interpretación es científica o no lo es; pues la cientificidad de una interpretación no es algo que dependa de la cantidad de material que se aporte como prueba.

Por ser un pronunciarse, todo discurso *se* pronuncia, es decir, expresa el *Dasein* mismo [153], en su estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en algo. Todo discurso, al ser un pronunciarse acerca de algo, habla siempre ya desde ese pre-entender-de que predetermina el de-qué *[Worüber]* del discurso, el según-lo-qué *[Woraufhin]* y la presencia posible de significación. De ahí, sin embargo, no puede concluirse que toda interpretación sea de entrada subjetiva, que el *Dasein* hable siempre de antemano de cómo ve las cosas. Por el contrario, lo que eso implica es que el *Dasein,* al pronunciarse y expresarse, habla siempre ya partiendo de un estar interpretado previamente dado, y no le queda otro remedio que hablar desde ahí, puesto que para el *Dasein* el mundo y él mismo se hallan ya siempre de alguna manera necesariamente descubiertos. Sólo porque en esencia son así las cosas, puede darse el encubrimiento por medio del hablilla o de un ser no originario para con algo, pero también puede darse el *redescubrimiento* y el *seguir descubriendo.* La necesidad del redescubrimiento está fundamentada en el propio *Dasein,* en particular en esa forma de ser suya que es el abandonarse.

Cuando, por ejemplo, un historiador genial, en el ámbito de sus investigaciones históricas, viene a dar con una concepción más originaria de lo que hasta el momento se había interpretado, no es que se trate de ningún capricho suyo, como si la cuestión fuera ser diferente y defender ahora otras ideas, sino que lo que sucede es que sencillamente se lleva a cabo la des-

[153] *Sichaussprechen:* como ya se ha venido viendo, tiene ese sentido de «pronunciarse», «expresarse». *(N. del T.)*

trucción de lo que antes en cierta manera, aunque había sido descubierto, se había abandonado. Por eso es absurdo pensar que la investigación histórica podría llegar, como quien dice, a quedar en algún momento completa, de tal modo que se supiera de una vez por todas cómo fue la historia. La idea esa de la objetividad es algo que por esencia está excluido de la historia. Se ve, entonces, que la investigación y la ciencia no representan sino posibilidades de ser del *Dasein* y por eso sucumben también necesariamente, en cuanto tales, a las modificaciones de ser del *Dasein*; puesto que de hecho están también necesariamente expuestas, en mayor o menor medida, al abandonarse, quedan absorbidas en el ajetreo o, cuando no hay aparatos y demás, en el hablilla. Si toda investigación y toda ciencia llevan consigo, y de modo necesario, la posibilidad del abandonarse, se entiende también que la filosofía lleve consigo siempre y de modo necesario una buena dosis de *sofística*; que en sí misma, en cuanto forma de realización del *Dasein*, conlleve ese peligro.

En este fenómeno de la interpretación hemos podido ver cómo la estructura del cuidado y en especial el rasgo característico del «pre-» se extienden hasta las formas individuales de realización de esos modos de ser del propio *Dasein*. Con el fenómeno del cuidado hemos puesto de relieve la estructura básica a partir de la cual hay que ver los fenómenos hasta ahora expuestos. Se ha puesto de manifiesto esa estructura del cuidado, en especial del entender-de, que es el «pre-»; dicha estructura se podrá aclarar sólo cuando sepamos qué es lo que verdaderamente quiere decir *sein*, *ser*, en esos *Sich-vorweg-sein*, estar-por-delante-de-sí, y *Schon-sein-bei*, estar-ya-en.

e) La «fábula de la Cura*» a modo de prueba de una interpretación originaria que el* Dasein *hizo de sí mismo*

El enunciado de que la estructura de ser del *Dasein* es el cuidado es una *interpretación fenomenológica del propio Dasein, no una interpretación precientífica*, como sería, por ejemplo: «La vida es cuidado y esfuerzo» [154]. Con la primera proposición se apunta a una estructura básica, estructura básica de la cual la segunda frase reproduce sólo uno de sus aspectos inmediatos en la vida cotidiana. Pero también puede y debe considerarse como una definición del hombre, por cuanto nuestro asunto es el *Dasein*. Esta in-

[154] *Sorge und Mühe:* traduzco por «cuidado», porque el contexto lo exige, pero aquí sería, más bien, «aflicción, preocupación...». *(N. del T.)*

terpretación del *Dasein* basada en el fenómeno del cuidado tampoco es algo que yo me haya inventado ni que surja de una determinada posición filosófica —yo no tengo en absoluto filosofía alguna—, sino que es sencillamente lo que a partir del análisis de las cosas se nos sugiere, se nos da a entender. No andamos aquí con chismes acerca de las cosas, del *Dasein*, sino que todo lo hemos sacado de ellas, o de él; el propio *Dasein* es un ente que se interpreta a sí mismo, que se expresa, que se pronuncia. Hace ya siete años, investigando estas estructuras mientras trataba de encontrar los fundamentos ontológicos de la antropología de Agustín, tropecé con el fenómeno del cuidado. Ciertamente, no es que Agustín ni mucho menos la antropología cristiana antigua conocieran explícitamente el fenómeno, ni siquiera directamente el término, por más que en Séneca, así como también, cosa sabida, en el Nuevo Testamento, la *cura*, el cuidado, tenga ya su importancia. Posteriormente me encontré con una interpretación del *Dasein*, en una fábula antigua, en la que se ve a sí mismo en cuanto cuidado. Tales interpretaciones tienen la ventaja principal de haber surgido de una mirada ingenua originaria sobre el propio *Dasein*, por lo que desempeñan un papel positivo especial para toda interpretación —cosa que ya sabía Aristóteles.

Esa fábula antigua figura entre las de Higinio, hace la 220 y se titula «*Cura*». Permítanme que se la lea:

> Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
> sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
> dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
> rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
> cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
> Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
> dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
> suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
> sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
> «tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
> tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
> Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
> sed quae nunc de nomine euis vobis controversia est,
> homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.»

En la traducción: «En cierta ocasión, al atravesar Cura un río, vio una tierra arcillosa; pensativa, cogió parte de ella y se puso a modelarla. Mientras para sí pensaba en lo que hacía, se le acercó Júpiter; y el "cuidado" le

pidió que le infundiera espíritu a la arcilla modelada. Júpiter se lo concedió de buena gana. Mas cuando el "cuidado" quiso ponerle su nombre a la obra, Júpiter se lo prohibió, exigiéndole que le pusiera el suyo. Mientras el "cuidado" y Júpiter discutían acerca del nombre, se irguió la tierra (Tellus) pidiendo también que a la obra se le pusiera su nombre, puesto que le había brindado nada menos que una parte de su cuerpo. Tomaron, pues, los litigantes por juez a Saturno, quien les hizo saber la siguiente resolución, justa a ojos vistas: "Tú, Júpiter, por haberle dado el espíritu, recibirás el espíritu a su muerte; tú, Tierra, por haberle donado el cuerpo, recibirás el cuerpo; pero el 'cuidado', por haber sido quien modeló este ser, podrá poseerlo mientras viva. Y en cuanto a la discusión acerca del nombre, se llamará '*homo*' [= hombre], puesto que está hecho de *humus* (tierra)"».

Lo que nos resulta admirable en esta ingenua interpretación del *Dasein* es que aquí la mirada está dirigida sobre el *Dasein*, y, junto al espíritu y el cuerpo, lo que se llama el «cuidado» es el fenómeno que se considera hay que atribuirle a ese ente mientras viva; es decir, mientras sea *Dasein*, tal como lo hemos considerado aquí en nuestra reflexión, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo. Konrad Burdach, por quien vine a descubrir la fábula, se ha ocupado por extenso del asunto [155]. Burdach señala cómo Goethe habría tomado de Herder la fábula de Higinio, que luego reelaboraría en la segunda parte de su *Fausto*. Además, nos ofrece Burdach, como siempre, con gran erudición y plena solvencia, abundante material acerca de la historia del concepto. Entre otras cosas, comenta cómo el vocablo del Nuevo Testamento correspondiente a «cuidado» (*sollicitudo*, Vulgata), μέριμνα (o, como originariamente se decía, φροντίς), era ya un término que aparecía en la filosofía moral de los estoicos. En la 90.ª carta de Séneca, que también Goethe conocía, servía para caracterizar al hombre primitivo. *Cura* posee un doble sentido, que sería el siguiente: cuidado de algo en cuanto ocuparse, quedar absorbido en el mundo, pero también cuidado en el sentido de entrega [156]. Esto viene a coincidir con las estructuras que aquí se han expuesto. ¿Y eso no significa que en cierta manera, aun cuando no en el contexto de la pregunta explícita acerca de la estructura de ser del *Dasein*, la *cura* es algo que en la interpretación natural del *Dasein* ya se había visto?

Hemos alcanzado, con el fenómeno del cuidado, la estructura de ser a partir de la cual se puede llegar a entender los demás caracteres del ser del

[155] K. Burdach: «Faust und die Sorge». *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, I (1923), pp. 41 ss.

[156] *Hingabe:* «entrega», en el sentido que corresponde al «entregarse a..., dedicarse a..., consagrarse a (algo o a alguien)». *(N. del T.)*

Dasein que hasta ahora habíamos descubierto, y no sólo por lo que hace a su estructura en cuanto tal, sino en lo relativo a las posibles maneras de ser que en ella se originen [157].

f) Cuidado e intencionalidad

Tras haber puesto en cierta relación las diferentes estructuras del *Dasein* con el fenómeno básico del cuidado, nuestra reflexión ha alcanzado esa posición desde la cual habría que repetir de manera crítica lo que en las consideraciones preliminares decíamos acerca de la *intencionalidad.* El fenómeno del cuidado, estructura básica del *Dasein,* nos permite ver que lo que en la fenomenología se concibe por medio de la intencionalidad, y el modo como se concibe, resulta fragmentario, es un fenómeno que se ha visto sólo desde fuera. Pues lo que se quiere decir con «intencionalidad» —el mero dirigirse-a— es algo que, más bien, se debe retrotraer a la estructura básica unitaria del estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en. Éste es el fenómeno verdadera y propiamente primero que le corresponde a lo que, de modo impropio y parcialmente, por incidir en una sola dirección, se llama intencionalidad. Me refiero a ello muy brevemente, sólo para indicar el punto desde el cual se desplegaría una crítica fundamental al planteamiento fenomenológico.

[157] [Nota de la editora: fin del manuscrito.]

SECCIÓN SEGUNDA

Puesta al descubierto del tiempo

§ 32. *Resultado y cometido del análisis fundamental del* Dasein: *la elaboración de la pregunta por el ser mismo*

Ha llegado el momento de plantearse la cuestión: ¿qué es lo que hemos obtenido en el examen anterior, y qué es lo que se buscaba? ¿Con qué miras se ha realizado la explicación del *Dasein*?

La interpretación del *Dasein* en la cotidianidad del ser nos ha puesto ante los ojos los elementos constituyentes fundamentales de dicho ente. Han salido a la luz estructuras como *estar-siendo-en-el-mundo*, *estar-siendo-en* y *co-estar-siendo*, el *uno*, el *estar descubierto*, el *entenderde*, el *abandonarse*, el *cuidado*. Este último fenómeno muestra al mismo tiempo la raigambre [1] de esa multiplicidad de estructuras citadas, todas ellas, como en todo momento hemos recordado, cooriginarias. La *cooriginariedad* de dichas estructuras quiere decir que son siempre ya de consuno inherentes al fenómeno del cuidado, que están a él incorporadas, aun cuando sea sin distin-

[1] Recuerdo al lector que «raigambre», a más de «arraigo», significa «entrecruzamiento de raíces en el terreno». De ahí la referencia a la cooriginariedad. *(N. del T.)*

guirse. Dichas estructuras no son, por lo tanto, añadidos casuales a algo que ya de entrada, sin esos añadidos, fuera el cuidado; ni tampoco es lo que hemos llamado el fenómeno del cuidado nada que se forme por medio de la composición de tales estructuras. Si lo que se quiere es saber acerca del ser del *Dasein*, como en todo momento aquí ha sucedido, se piensa siempre ya, al preguntársele al *Dasein*, en la cooriginariedad de dichas estructuras; es decir, cuando yo tengo presente fenomenológicamente el estar descubierto, o el uno o el abandonarse, me refiero siempre a la unidad de dichas estructuras.

El *Dasein* no es ni un acoplamiento de actuaciones ni un compuesto a base de cuerpo, alma y espíritu; ni lo que en vano estaríamos buscando es el sentido del ser de la unidad de ese compuesto. *Tampoco* se trata de sujeto alguno o de conciencia que de vez en cuando, incidentalmente, se hiciera con un mundo, ni de centro alguno de actos del cual los actos brotaran —y donde ni el ser del centro ni el de los actos se especifica. Las estructuras expuestas son ellas mismas maneras de ser de ese ente, y por eso sólo pueden llegar a entenderse a partir de ese ser que, junto con ellas, siempre ya estábamos suponiendo, esto es, a partir del cuidado. El *Dasein* se entiende a sí mismo desde él mismo en cuanto cuidado. Así pues, el cuidado es la *totalidad* primaria de la constitución de ser del *Dasein*, totalidad que en cuanto tal se halla siempre en esta o en aquella manera concreta y determinada de su poder-ser. En cualquiera de las maneras de ser del *Dasein* está totalmente aquí [= presente] [2] en cuanto tal esa totalidad de ser. Así pues, lo que con el fenómeno del cuidado hemos obtenido del ser del *Dasein* no es un concepto abstracto, universal que, al modo del género, estuviera en la base de cualquier manera de ser, ni mucho menos es la resultante de la combinación de diferentes maneras de ser, con la que, por decirlo así, estuviéramos captando su universalidad abstracta. La coordinación de las diferentes maneras de ser es lo que es, como quien dice, sólo en cuanto confrontación ocasional de las estructuras primarias de totalidad del propio *Dasein* [3].

La cuestión es ahora con qué miras hemos emprendido dicho análisis del *Dasein*. El análisis de las estructuras de ser del ente que somos nosotros y al que llamábamos *Dasein* lo planteábamos en principio como una in-

[2] *ist [...] da:* «estar presente», sí, pero en el sentido estricto del *Dasein*, es decir, del existir, del ser —que luego se verá que es la presencia de *lo latente*, no, desde luego, de lo que está a la vista, sea de los ojos, sea de la conciencia. *(N. del T.)*

[3] Hay en el original un juego de palabras difícil de reproducir, si bien tampoco tiene especial importancia; Heidegger contrapone a *Zusammenspiel*, lo que llamo «coordinación», y que literalmente significa «juego conjunto», *Auseinanderspiel*, que sería «juego disjunto», y para lo cual no hallo expresión mejor que «confrontación». *(N. del T.)*

dagación cuyo cometido era *elaborar el planteamiento de la pregunta por el ser.* El fundamento concreto de toda posible investigación acerca del ser es algo que hay que alcanzar; es decir, el fundamento de la pregunta ¿qué quiere decir ser? es algo que hay que revelar. La respuesta que hay que dar a dicha pregunta no consiste en formular simplemente una proposición formal, sino que es una respuesta que prefigura las vías concretas por las que esa investigación acerca del ser debe transcurrir. Con lo hasta ahora obtenido podemos ya comprender metódicamente mejor la cuestión fenomenológica básica de *¿qué quiere decir ser?*

La investigación fenomenológica es la interpretación de lo ente por lo que hace a su ser. Eso significa que en el haber previo se pone lo que de antemano es el tema de la investigación: un ente o una región determinada del ser. A ese ente se le pregunta acerca de su ser; es decir, aquello sobre lo cual se le pregunta a lo puesto en el haber previo —la mira: aquello sobre lo cual se mira y hay que mirar es el ser. El ser hay que leerlo en lo ente; es decir, lo que la interpretación fenomenológica pone en la mira previa es el ser. En el haber previo está puesto lo ente ocasional. Se pregunta por el ser de lo ente. Una pregunta así, por el ser de lo ente, está claramente planteada y sirve de hilo conductor seguro para la investigación sólo cuando aquello sobre lo cual se pregunta a lo ente, a saber, el ser, está suficientemente elaborado y conceptualmente caracterizado. Cuanto más originaria y libre de prejuicios sea la elaboración de lo puesto en la mira previa, cuanto menos uso se haga de conceptos manidos, en apariencia obvios pero de origen poco transparente, con tanta mayor seguridad alcanzará la investigación concreta sobre el ser su suelo y su fundamento [4] y podrá arraigar en él.

Este fenómeno del «ser», que precede de manera determinante a toda investigación acerca del ser, es lo que hay que destacar y elaborar. Para ello es necesario, como ya veíamos antes, interpretar, desplegándolo, lo que el propio preguntar supone, es decir, aclarar la estructura de la investigación sobre el ser, de la pregunta a lo ente acerca de su ser. El planteamiento de la pregunta sólo puede llevarse a cabo una vez se haya explicado qué es lo que significan preguntar, entender, poner la mira, hacer la experiencia de lo ente, ser para con lo ente, etc.; es decir, una vez se haya elaborado todo eso a lo que nos referimos con *Dasein.*

[4] Se trata simplemente de *Boden,* que posee el sentido múltiple de «base, suelo, fundamento». *(N. del T.)*

§ 33. Necesidad de plantear temáticamente la interpretación fenomenológica del Dasein *en cuanto un todo. El fenómeno de la muerte*

La interpretación fenomenológica del *Dasein*, que es un cometido especial al tener por tema un ente concreto y determinado, sigue por su parte, en cuanto interpretación, el hilo conductor que la propia estructura de interpretación nos ha dado. La interpretación fenomenológica del *Dasein*, si quiere proceder de manera adecuada, tiene que preguntarse si ha logrado situar en su haber previo desde un principio de manera originaria y auténtica lo que constituye el asunto de su análisis, esto es, el *Dasein*; dicho más precisamente: si con la puesta en marcha del análisis del *Dasein* lo ha captado y concebido ya de antemano a éste de tal manera que se le diera el ente íntegro en su integridad [5]. Pues sólo si tematizamos lo ente en cuanto todo existe la garantía de que podremos interpretar la totalidad de su ser en lo ente mismo. El que hayamos realizado una interpretación *preparatoria* del *Dasein* para buscar en el propio *Dasein* su estructura de ser se basa en el hecho de que ya de antemano, al poner en marcha el análisis temático, alcanzamos el propio ente —el *Dasein* en su totalidad.

Así pues, tenemos que preguntarnos si en la reflexión anterior hemos tenido, y mantenido, a la vista desde un principio el *Dasein* en su totalidad, de modo que en dicho ente se pueda leer la totalidad de su ser. Estas consideraciones, que yo llamaría «de transición», son de importancia fundamental para que se entienda lo siguiente, y es esencial que se sigan de manera fenomenológicamente clara cada uno de los pasos de la reflexión.

Sobre la base de todo lo anterior, podría ahora dar un salto y pasar a contarles cosas del *tiempo*. En todo caso lo que no lograría es que se entendiera qué quiere decir tiempo; la cosa se quedaría en simples proposiciones sobre el tiempo. De ahí que opte por lo que es la única vía posible derivada del contexto auténtico de nuestra reflexión, para a través de una serie de pasos individuales llegar al campo desde el que poder ver en cierta manera el tiempo. No se trata tanto de surtirles de resultados en forma de proposiciones sobre el tiempo cuanto de, por medio de esta reflexión, abrirles los ojos para que por sí mismos puedan luego repasar y verificar lo hasta aquí logrado.

[5] Heidegger va a servirse aquí de todas las variantes posibles de *ganz*. En este caso se trata de *das ganze Seiende in seiner Gänze*; en la frase siguiente figuran *das Seiende als Ganzes* y *die Ganzheit*. Ante tal abundancia me he visto obligado, para mantener una correspondencia, a emplear voces diferentes, que quisiera sinónimas: «íntegro», «integridad», «todo», «totalidad», y alguna otra más. *(N. del T.)*

La pregunta sigue en pie: en la reflexión anterior ¿se ha considerado el *Dasein* íntegro, de tal manera que se pueda asegurar que los rasgos de ser descubiertos son los que caracterizan plenamente el *Dasein* en cuanto tal? Habiendo interpretado que el ser del *Dasein* es el cuidado, preguntamos: ¿nos proporciona ese fenómeno la totalidad de las estructuras de ser, o es justamente la elaboración de ese fenómeno del cuidado lo que nos lleva a darnos cuenta de que en la reflexión anterior en el haber previo no teníamos el *Dasein* íntegro; es más, no sólo no se había alcanzado fácticamente el todo del *Dasein*, sino que, precisamente por ser el cuidado lo que constituye la estructura básica de su ser, *no* se podía por principio alcanzarlo? Dicho de otra manera: mientras el *Dasein* se muestre en la estructura de ser del cuidado, contradice la posibilidad de captarlo en su integridad para ponerlo así en el haber previo.

Para reconocer la auténtica totalidad del ser, hace falta que lo ente se dé en cuanto un todo. El que sea el cuidado lo que se pone de manifiesto en cuanto ser de ese ente significa que por definición el todo no está dado. Así pues, por principio resulta imposible ese supuesto reconocimiento. Con la vista puesta en el propio *Dasein,* y teniendo en cuenta la elaboración anterior, quedará esto perfectamente claro: el ser de este ente es el cuidado. Cuidado, entre otras cosas, quiere decir: estar a la busca, salir tras algo; en el ocuparse se ocupa el *Dasein* a la vez de su ser propio. El estar a la busca, el salir tras algo, es un estar a la busca, un salir tras *aquello que él todavía no es*. Siendo cuidado, el *Dasein* está por esencia *de paso hacia algo*[6]; cuidándose[7], el *Dasein* es para consigo mismo en cuanto algo que todavía no es. El sentido propio de su ser es precisamente el tener siempre por delante algo que todavía no es, que todavía está pendiente. Ese permanente estar algo todavía pendiente quiere decir: el ser del *Dasein*, en cuanto cuidado, en tanto que es, está *siempre inacabado*; mientras sea, le faltará algo.

Y cuando el *Dasein* esté acabado, acabamiento al cual se le llama *muerte*, entonces será que el *Dasein* ha llegado a su fin, que en cuanto ente no queda en él nada pendiente, mas con este «no quedar en él nada pendiente» tampoco queda ya más *Dasein*. Al alcanzar la integridad de sí mismo y justamente por alcanzarla deja de ser *Dasein*; esa su integridad es lo que le hace desaparecer. Así pues, por principio no hay que forzar jamás al *Dasein* a que en el haber previo se presente en cuanto un todo. Pero aun cuando algo así fuera de alguna manera posible, una vez más eso, en sentido estricto, sólo

[6] *unterwegs zu etwas: unterwegs* es una expresión que a veces se traduce por «de camino a...», lo que vendría a ser un calco. Significa «(estar) fuera, de viaje, de paso para...». *(N. del T.)*
[7] Aquí creo que ayudaría entender el vocablo literalmente en cuanto *preocuparse;* es decir, «preocupándose, el *Dasein* es...». *(N. del T.)*

querría decir que no podría hacerse uso de tal haber previo, puesto que debemos atenernos a la caracterización antes hecha del *Dasein* que dice que en esencia es siempre el mío. Eso de que el *Dasein* sea en cada ocasión el mío es un rasgo imborrable en él, y sólo porque el *Dasein* es en esencia siempre el mío puedo perderme yo en el uno. Si es con su muerte cuando alcanza el *Dasein* su integridad, en ese caso no es ya posible que yo lo experimente en cuanto mío. Mejor dicho: no es posible que estando íntegro haya ya un encontrarse entendiendo-de, pues ese ente que debería encontrar*se* estando íntegro, justamente por haber alcanzado su integridad, ha dejado de *ser*. Dejando en principio totalmente de lado la cuestión de si tendría sentido alguno considerar posible que el *Dasein* tuviera ocasión al morir de hacer una investigación fenomenológica acerca de su ser, habría en cualquier caso que esperar hasta que hubiera llegado por completo al fin para entonces captar su integridad. Aparece así una imposibilidad fundamental, la de encontrarse en el *Dasein* íntegro, experimentarlo y después buscar en él la totalidad de su ser. Hay que tener en cuenta, no obstante, que esa imposibilidad no se basa en la famosa irracionalidad de las vivencias y de las estructuras, y tampoco en lo limitado e inseguro de nuestra capacidad de conocimiento ni en lo inapropiado del momento del morir para las indagaciones fenomenológicas, sino que se halla ya arraigado únicamente en el modo de ser de ese ente. Si alcanzar la integridad significa dejar de ser, perder la posibilidad de encontrarse, ¿habrá que renunciar entonces, por causa del modo de ser propio del *Dasein*, a la posibilidad de exponer la correspondiente totalidad y de caracterizar de manera adecuada su ser?

Con todo, parece haber un modo de hacer que la integridad del *Dasein* forme parte de la caracterización de su ser, y es prestando atención a un rasgo ya señalado del *Dasein*: el *Dasein*, decíamos antes, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo es también estar-con-otros. Y si bien la muerte del *Dasein*, al suponer para él haber llegado al fin, en el sentido de dejar de ser, impide, ciertamente, que yo experimente y pueda tener jamás el *Dasein* mío propio en su integridad, esa posibilidad les cabe, sin embargo, a los demás, a esos otros con los que ese *Dasein*, en cuanto co-estar-siendo, estuvo en su momento. Dicho de otro modo: el *Dasein* que todavía y en cada ocasión es tiene la posibilidad, en cuanto co-estar-siendo con los demás, de observar y comprender el *Dasein* acabado, concluso de los demás, y de deducir de ahí sin traba alguna la totalidad del ser de dicho ente. Mas, sin embargo, esa indicación de tomar el *Dasein* de otro que haya llegado al fin como sustituto no deja de ser una mala idea, no porque el aprehender las relaciones de ser que constituyan lo que a fin de cuentas aún está pendiente en el *Dasein* del otro tropiece con dificultades especiales a la

hora de experimentar la muerte del otro en su sentido propio y verdadero. No es esa dificultad contingente la que hace que esa solución resulte por principio inapropiada; las razones que condenan el recurso de remitirse al *Dasein* de otros son de carácter más fundamental:

En primer lugar, también el *Dasein* de los demás al morir deja de ser, esto es, deja de estar-siendo-en-el-mundo; una vez muertos, su estar-siendo-en-el-mundo en cuanto tal ya no es: su ser ya no es estar siendo «en» *[in]* o estar «en» *[bei]* un mundo abierto. Su estar aún en el mundo no es sino el mero estar-ahí de algo corporal. Se da aquí de manera especialmente manifiesta la transición peculiar de un ente del tipo de ser del *Dasein*, esto es, con carácter de estar-siendo-en-el-mundo, que pasa a ser algo que meramente está ahí. Y ese mero estar ahí de algo corporal es lo más contrapuesto al modo de ser anterior de dicho ente. En sentido estricto, ni siquiera podemos decir que lo que ahí está sea un cuerpo humano [8]. No hay que engañarse: cuando los demás mueren, cuando están ya muertos, lo que ahí está es algo, pero jamás en absoluto su *Dasein* en cuanto tal.

En segundo lugar, dicha solución no sólo se equivoca con el modo de ser del *Dasein*, sino que parte ya del presupuesto de que el *Dasein* de cada ocasión puede sustituirse por otro cualquiera. Si yo, por lo que sea, no soy capaz de observar algo en mí mismo, lo miro en otro. ¿Qué es eso de presuponer que el *Dasein* es un ente que por definición puede siempre sustituir y representar a otro ente que sea del mismo modo de ser que él, a otro *Dasein*? Esa posibilidad es algo realmente inherente al co-estar-siendo en cuanto estar-con-otros en el mundo, en particular en lo relativo al modo de ser de la cotidianidad, el estar absorbido ocupándose en el mundo, ahí sí que puedo sustituir a otro. ¿En qué? —En lo que el otro hace, en aquello del mundo con que se ocupa, en la propia ocupación. Veíamos antes cómo el *Dasein*, en la interpretación cotidiana que de sí hace, se observa, se interpreta, se aborda para hablar de sí y se nombra a partir de lo que en cada caso hace; se es lo que se hace. En ese ser de la cotidianidad, del estar absorbido los unos con los otros en el mundo, sí que pueden unos sustituir en cierta manera a otros, sí que puede uno asumir dentro de ciertos límites el *Dasein* de otro. Ahora bien, esa sustitución vale siempre sólo «para» algo concreto, es decir, tiene por meta una ocupación, algo concreto y específico.

Por eso, cuando de lo que se trata es de sustituir el ser de lo que constituye el fin del *Dasein*, que es lo que le da en cada caso su integridad, se desvanece por completo la posibilidad esa de sustitución y representa-

[8] *Leibding:* literalmente, «cosa-cuerpo (humano)». Se trata de matizar la anterior expresión, «algo corporal», *Körperding*, literalmente, «cosa-cuerpo (en sentido amplio)». *(N. del T.)*

ción. Eso quiere decir que *nadie puede librar al otro de su muerte*. Por supuesto que se puede morir por otro, pero este morir por otro significa siempre por mor de algo determinado, es decir, en el sentido del ocuparse del estar-siendo-en-el-mundo del otro. Morir por otro no quiere decir que al otro se le esté librando de su muerte, que ya no tenga que morir. El morir es algo con lo que cada *Dasein* tiene que cargar por sí mismo; mejor dicho: *todo Dasein, por serlo, ya ha tomado a su cargo esa manera de ser. La muerte es en cada ocasión la mía*; es decir, sólo por ser, la muerte es ya algo inherente a mí.

La solución propuesta descansa en la presunción tácita de que al plantearnos cómo alcanzar la integridad del *Dasein* lo primero y lo único que nos interesa es tener el *Dasein* dispuesto como si se tratara de un objeto de observación. Ésta es una dificultad secundaria; la dificultad primordial es: si el *Dasein* es el ente que uno mismo es, al cual por esencia le es inherente ser siempre el mío, si ese ente tiene la posibilidad de ser íntegro. Sólo sobre la base de esa posibilidad de ser podría darse lo que sigue, el experimentar, además, de modo explícito ese ser el *Dasein* él mismo en su integridad.

Ahora bien, como esa integridad del *Dasein* se alcanza al morir, que es por esencia el morir mío, ese alcanzar su todo supone siempre, una vez más, dejar de existir. Sigue, por lo tanto, en pie la imposibilidad de ser la integridad del *Dasein*, y con ella tanto más la imposibilidad de experimentar lo que constituye ese todo. Dicha imposibilidad no es algo que indirectamente deduzcamos a partir de proposiciones contradictorias, sino algo que hemos llegado a comprender gracias a una mirada efectiva en la constitución de ser del propio *Dasein*. La cual nos proporciona, además, algo positivo, cual es el entender que el modo de ser del *Dasein* es diferente con respecto al de lo ente que llamamos cosa del mundo.

Cuando el *Dasein* alcanza ese modo de ser en que ya no le queda nada pendiente, es decir, cuando el *Dasein* está acabado en cuanto *Dasein*, estando acabado deja de ser lo que es. *Estar acabado, en el caso del Dasein, significa haber dejado de ser*. Por el contrario, lo ente que comparece en el ocuparse sólo puede cumplir plenamente su función de cosa útil, de cosa producida (mesa, libro, aparato de cualquier tipo) cuando está acabado, cuando está ahí. *Estar acabado, en el caso de una cosa del mundo que está ahí, significa justamente poder estar ahí disponible*. Tenemos, pues, dos fenómenos diferentes de cómo alcanzar la integridad y estar íntegro. La diferencia atañe a la relación que se da entre el logro de la integridad y el ser de lo que llega a estar íntegro. Según los modos de ser de lo ente, fundamentalmente diferentes según se trate de una cosa del mundo o del *Dasein*, el sentido del «acabado» difiere.

Pero esto implica que ahí, sin embargo, tiene que haberse puesto de manifiesto la estructura de la integridad específica del *Dasein* de alguna manera y que esa estructura de la integridad se ha puesto de manifiesto al hacer un examen provisional del fenómeno de la muerte en cuanto fenómeno del *Dasein*. Sólo una vez expuesta explícitamente, partiendo del fenómeno del propio *Dasein* y de la muerte en cuanto modo de ser de ese ser, la imposibilidad de experimentar el *Dasein* en cuanto un todo, quedará científicamente justificada esa imposibilidad de caracterizar la integridad del *Dasein*; y sólo cuando se haya llevado a cabo la demostración de modo fenomenológicamente claro se estará poniendo un límite insalvable a la investigación en el ser del *Dasein*. Así pues, para estar científicamente seguros de dicha imposibilidad de experimentar el *Dasein* en cuanto un todo a fin de destacar luego la integridad del ser por lo que hace a su estructura, hace falta *elaborar el concepto fenomenológico de muerte*. Y eso quiere decir que necesitamos una interpretación genuina de lo que sea la muerte en cuanto fenómeno pura y exclusivamente del *Dasein*; lo que a su vez quiere decir que hemos de entender la muerte a partir de lo expuesto hasta ahora acerca de las estructuras de ser del *Dasein*. La realización fenomenológicamente pura de dicha tarea nos deja ver algo sorprendente, y es que la citada imposibilidad es mera apariencia. La interpretación fenomenológica auténtica del fenómeno de la muerte resulta ser, más bien, la única manera de abrir los ojos y ver que el *Dasein* dispone en cuanto tal de una posibilidad de ser él mismo genuinamente en su integridad. El carácter de ser de esa posibilidad de ser será, entonces, el suelo fenoménico que nos permitirá alcanzar el sentido de ser de ese estar íntegro del *Dasein*. Y no sólo eso; junto con la totalidad auténtica, por lo que hace a su ser, del *Dasein*, que se hace patente en el fenómeno, bien mirado, de la muerte, se nos muestra también la propia totalidad primaria del ser. El analizar la muerte en cuanto fenómeno del *Dasein*, el caracterizarla de acuerdo con las estructuras de ser del ente que nos ocupa, nos lleva por sí mismo ante el ser del propio ente, y de manera tal que con ello se entenderá la totalidad del ser del *Dasein*.

§ 34. Interpretación fenomenológica de la muerte en cuanto fenómeno del Dasein

Partamos de la diferencia que había entre el estar acabado de los aparatos y cosas del mundo y el estar acabado del *Dasein*. En el primer caso estar acabado quiere decir precisamente estar ahí; en el segundo caso, no estar ya ahí, y este no-estar-ya-ahí se entiende de entrada en cuanto consumación de

lo que hasta el momento estaba pendiente, de lo que hasta ahora no le había sobrevenido en el ser. Ahora bien, ¿cómo se está viendo aquí el *Dasein*? Se lo concibe como un continuo transcurso de actuaciones y procesos que en un determinado momento encuentran un final, una conclusión que es su integridad, la cual llega a ser plenamente lo que es cuando se consuma ese resto que aún le faltaba. La totalidad de esa integridad tiene el sentido de lo *compuesto*. Aquí totalidad, ser del fin, es decir, la muerte, se están entendiendo a partir de la estructura de ser de las cosas del mundo, se están viendo desde el mundo.

Mas la *muerte* no es ni un constituyente de la totalidad de un todo tomado en el sentido de un compuesto ni tampoco un constituyente de la totalidad de un todo tomado en cuanto compuesto de manera que al acabarse dejara de ser. Por el contrario, si la muerte ha de ser un carácter de ser del *Dasein*, no se puede concebir la muerte en ese sentido a partir del estar ahí o el no estar ahí de las cosas del mundo. El *Dasein*, en cuanto cuidado, es, más bien, ser para con algo *[Sein zu etwas]*. La muerte no es algo que esté aún pendiente en el *Dasein*, sino algo que el *Dasein* en su ser *tiene por delante*, y mientras sigue siendo *Dasein* tiene en todo momento por delante[9]. La muerte no es la parte que falta para componer un todo, sino que *constituye ya de antemano la totalidad del Dasein*, de tal modo que el *Dasein* sólo puede tener el ser de partes ocasionales, es decir, de posibles maneras de ser, partiendo de esa totalidad.

Mas tampoco esta definición, que ciertamente es más precisa, capta suficientemente lo que es la muerte; pues ese rasgo de ser «algo que se tiene por delante», es obvio, no conviene única y exclusivamente a la muerte. En el *Dasein* hay muchas cosas de las que se puede decir que «se tienen por delante», no tiene por qué ser necesariamente la muerte. Ciertamente, podría decirse que entre lo que tengo por delante está la muerte, pero en eso se encuentra cierta ambigüedad. Queda, pues, indeterminado cómo se entiende ahora la muerte; no es un acontecimiento objetivo pendiente[10] que se vaya a unir a la serie de estadios ya transcurridos hasta el momento por

[9] *bevorsteht:* es lo que traduzco aquí por «tener por delante». Se trata en cierta medida de un calco, pero es la acepción que a Heidegger le interesa. *Bevorstehen* significa «ser de esperar, estar a la vista»; remite a lo que el futuro, en principio cercano, nos deparará. Lo que resulta obvio es que en el uso de Heidegger no tiene por qué ser cercano ese futuro, ¡cuánto menos inminente! (como traducen Gaos y Rivera); lo que a Heidegger le importa cuajar en una expresión es que lo que el futuro necesariamente a todos en última instancia nos va a deparar, *steht bevor*, es algo que siempre tenemos por delante, *steht bevor* —es *lo que* siempre tenemos por delante. *(N. del T.)*

[10] Conviene acaso explicar ahora que este «estar pendiente» se dice en alemán *ausstehen*, literalmente, «estar fuera»; y, como ya se puede comprender, por eso lo rechaza Heidegger: la muerte no está fuera del *Dasein*, sino que lo configura. *(N. del T.)*

simple conjunción, sino algo tras lo cual el cuidado anda [11], por ser algo que se tiene delante, algo ineludible. Preguntamos: eso que tengo delante ¿es un acontecimiento que comparece ante mí, algo que, siendo extraño, viniendo del mundo, a mí me hiere?, o ¿es algo que no puede en absoluto comparecer ante mí, puesto que en cierta manera, en cuanto *Dasein*, lo soy? Realmente sólo se entiende la muerte en cuanto rasgo del *Dasein* cuando no se la toma por un acontecimiento que comparece ahí delante en el mundo, sino cuando se la concibe a partir de la estructura de ser del *Dasein*, a partir del cuidado, a partir del estar-por-delante-de-sí-mismo.

Con la muerte, que se da siempre sólo con *mi* morir, tengo delante de mí *mi ser más propio*, mi poder-ser de cualquier momento. El ser que yo seré en «lo último» de mi *Dasein* y que en cualquier momento puedo ser, esa posibilidad es mi «yo soy» más propio, es decir, yo seré mi yo más propio. Yo mismo soy esa posibilidad —la muerte en cuanto mi muerte. No existe la muerte en general.

El cuidado, en cuanto estar-por-delante-de-sí-mismo, es al mismo tiempo, en cuanto tal, ser-posi-ble. «Yo puedo», mejor dicho: yo soy ese «yo puedo» en un sentido característico. Pues lo que yo soy es ese «yo puedo morir en cualquier momento». Esa posibilidad es una posibilidad de ser en la que estoy ya siempre. Y es una posibilidad característica, puesto que *yo mismo soy esa posibilidad constante y extrema de mí mismo*, la posibilidad, claro está, de dejar de ser. El cuidado, que en esencia es cuidado del ser del *Dasein*, en lo más íntimo no es sino ese estar-por-delante-de-sí-mismo en la posibilidad más extrema del poder-ser propio. Así pues, el *Dasein* es en esencia su muerte. Con la muerte lo que tiene por delante no es algo del mundo, sino que es él mismo el que está por delante de sí, y no en una posibilidad cualquiera, sino en la posibilidad de dejar de ser. Y puesto que el *Dasein*, en cuanto ser-posible, ya es en esencia su muerte, en cuanto *Dasein*, es ya siempre un todo. Como *Dasein* quiere decir «estar-por-delante-de-sí en cuanto cuidado», en cualquier momento de su ser puede por sí mismo ser íntegramente su ser. Una vez que se analice y elabore la manera de ser como el *Dasein* verdaderamente puede ser esa su posibilidad más extrema, podrá captarse fenoménicamente en su estructura la integridad del *Dasein*. En dicha manera de ser se pondrá de manifiesto, entonces, de qué manera de ser es el *Dasein* su propia muerte. El análisis y la elaboración de la manera de ser como el *Dasein* es su posibilidad de ser más extrema constituye la meta de la interpretación fenomenológica del fenó-

[11] *worauf die Sorge aus ist:* se trata de la expresión *aussein auf*, «estar a la busca, salir tras..., andar tras (algo)». *(N. del T.)*

meno de la muerte, entendiéndose aquí por muerte un rasgo de ser constitutivo del *Dasein*. Con ello se está diciendo al mismo tiempo lo que dicha interpretación de la muerte no va a tener en consideración:

1) No va a proporcionarnos descripción alguna de contenido de lo que sea la muerte, ni por lo que hace a la multiplicidad de sus posibles causas ni por lo que hace a las diversas posibles maneras de morir, a cómo actúa o deja de actuar la gente al morir. Dejando aparte el hecho de que ese asunto no incide en el nuestro, lo cierto es que aprenderíamos mucho menos acerca de la muerte que de la vida de la gente en cuestión, y al fin y al cabo tal interpretación del morir sólo podría llevarse a cabo dejándose guiar por un concepto riguroso de lo que sea la muerte, que es lo que aquí pretendemos alcanzar.

2) Ahora bien, con esta explicación fenomenológica de la muerte no se pretende adelantar posición alguna, decidir si después de la muerte hay algo más, qué es lo que hay o si no hay nada. No se va a decidir nada acerca del más allá ni de la inmortalidad, así como tampoco acerca del más acá se va a decir cómo debe uno comportarse ante la muerte y cómo no. Aun así, hay que decir que la explicación se lleva a cabo desde la más radical terrenidad[12], en concreto con la vista puesta en lo que pueda ser la muerte de cierto ente, la muerte del *Dasein* siempre ocasional. Tal terrenidad de la interpretación en nada prejuzga acerca de las cuestiones tradicionales de la inmortalidad y la resurrección, hasta tal punto que sólo gracias a dicha interpretación terrena de la estructura de ser de la muerte se está poniendo la base y la orientación desde la que poder plantear en su caso dichas cuestiones. Mientras la especulación se mueva entre nociones confusas y superficiales, por míticas, que la gente tiene de la muerte, carecerán de fundamento al respecto la especulación y el filosofar. En tanto no haya indagado en la estructura del *Dasein* y en tanto no haya definido lo que es la muerte, ni siquiera tengo derecho a preguntar qué podría haber para el *Dasein* tras su muerte. El concepto fenomenológico de *Dasein* y de muerte es el presupuesto y la condición *sine qua non* para plantear con sentido la pregunta acerca de la inmortalidad, que, por lo demás, no tiene cabida en los márgenes de una filosofía que sepa lo que se dice.

Alcanzar el concepto fenomenológico de muerte significa poner de manifiesto la manera de ser como el *Dasein* puede ser su posibilidad más extrema. Al respecto hay que tener en cuenta que la relación-de-ser para con una posibilidad que es algo ente —como aquí el *Dasein* y su muerte—

[12] *Diesseitigkeit:* «lo del más acá», por contraposición al «más allá», es decir, «atendiendo (sólo) al mundo, a la vida terrena»; y eso es lo que significa el inusual vocablo *terrenidad. (N. del T.)*

es asimismo un ser-posible. Ser-posibilidad quiere decir poder en esencia ser-posible. Y eso implica que el *Dasein* puede —es en esencia un «yo puedo»— ser esa su posibilidad más extrema de una u otra manera. Mas en cualquier caso en todo momento es la posibilidad de su muerte, ya que la muerte es constitutiva del ser del *Dasein*. También en la cotidianidad el *Dasein* es esa posibilidad. Como de entrada hemos buscado en la cotidianidad la constitución del ser del *Dasein*, vamos a partir de ahí en la investigación siguiente, preguntándonos cómo es el *Dasein* su muerte en el modo de ser inmediato de la cotidianidad. Ese análisis nos permitirá comprobar cómo en la cotidianidad en general puede ser la muerte. De esta caracterización deduciremos también ciertas estructuras del modo de ser de la muerte. Vamos a examinar dos cosas: 1) el modo de ser en la cotidianidad del *Dasein* para con su posibilidad más extrema —la muerte; 2) vamos a preguntarnos en cuanto qué se le presenta en esa cotidianidad el ser de la muerte.

a) La posibilidad más extrema de la muerte en el modo de ser de la cotidianidad

La cotidianidad del *Dasein* está caracterizada por el quedar absorbido en el uno. En la publicidad del estar-con-otros la muerte es un acontecer cotidiano fijo. Un acontecer que se interpreta así: «alguna vez tiene uno que morir» [13]. Ese «morirse uno» encierra cierta ambigüedad: pues ese uno es justamente el que *nunca* se muere ni puede *nunca* morirse. Al decir el *Dasein*: «morirse uno» está a la vez diciendo «nadie se muere», es decir, yo mismo en este caso no. La muerte es algo que acontece en el estar-con-otros para lo cual el uno tiene ya dispuesta la correspondiente interpretación. En el «morirse uno» se halla la muerte ya de antemano reducida a una posibilidad de ser que en cierto sentido no es posibilidad de nadie. Pero de ese modo de un golpe nos quitamos de en medio ya de antemano lo que la muerte sea. El «morirse uno» es la interpretación mediante la cual el *Dasein* remarca lo que es su posibilidad más propia con el sello del estar interpretado público, corriente en la cotidianidad, y así, además, la aleja de sí.

En ese quitársela de en medio, alejándola, se encuentra otra ambigüedad más: «uno tiene que morir, pero lo cierto es que entretanto no llega la muerte». Se discurre así, como si la muerte antes de nada tuviera que venir

[13] Por supuesto, sonaría mejor «alguna vez hay que morir», pero había que conservar ese «uno» impersonal, que es como se dice en alemán: *man stirbt eben auch einmal. (N. del T.)*

de algún sitio, cuando lo cierto es que el propio *Dasein* ya es en todos los casos esa su posibilidad. Ese alejar el verdadero ser de la muerte resulta, por supuesto, *tranquilizador*; es decir, la interpretación pública del *Dasein* llega hasta el punto de, por ejemplo, intentar convencer al que se está muriendo de que, ya verá, pronto va a estar otra vez de pie, esto es, va a regresar a la cotidianidad del *Dasein*. Esa interpretación mediana que el mundo hace del propio *Dasein* pretende incluso que con ese consolar al otro se está llegando a un auténtico estar-con él, cuando en realidad por medio de tales consuelos sólo se le empuja al *Dasein* a que vuelva a quedar de nuevo absorbido en el mundo, con lo que precisamente la situación específica de su ser en ese momento le quedará encubierta.

Ese estar interpretado público regula también de antemano el modo de ser público para con la muerte, en el sentido de que tiene ya decidido lo que hay que considerar acerca del pensar en la muerte. El pensar en la muerte se considera públicamente miedo cobarde, triste huida del mundo. La publicidad no tolera que haya, frente al miedo a la muerte, lo que se dice valor, sino que promueve el olvido, y al tiempo lo interpreta como si fuera una ventaja del *Dasein*, la de la seguridad en sí mismo, frente a aquel supuesto ensombrecimiento de la vida. Son ésos los rasgos que caracterizan el modo de ser del uno, y debería quedar claro que aquí, una vez más, vuelve a aparecer la cotidianidad en su manera de ser, a saber, la del abandonarse.

Al hacer ambigua la muerte, el uno no sólo se la quita de en medio en lo que la muerte es; alejándola, al mismo tiempo se tranquiliza y se *aliena*, al ocuparse de que en la muerte no se piense. Queriendo no pensar en la muerte, la cotidianidad del *Dasein* es una constante *huida de la muerte*. Mas justamente ahí se pone de manifiesto en el fenómeno que la muerte no viene de ningún sitio, sino que se halla bien afincada en el propio *Dasein*. No queriendo pensar en la muerte viene a atestiguar el *Dasein* que la muerte misma está en su ser. Dicho al revés, no por pensar en la muerte va a estar ésta en el *Dasein*. Aquello de lo que huye el *Dasein* en su huida cotidiana abandonándose, aun cuando no piense en la muerte, no es sino el propio *Dasein*, por cuanto la muerte es para él constituyente.

Ahora bien, el modo de ser del abandonarse es también un encubrir, es decir, descansa en un reinterpretar, en un no querer ver lo que la muerte sea. No obstante, eso implica un ver previo y constante, es decir, lo que ahí se oculta es el ser propio. Ese ocuparse, sin que se note, de no pensar en la muerte encubre uno de sus rasgos básicos, a saber, su *certeza*. La ambigüedad del «alguna vez tiene uno que morir» reinterpreta esa certeza transformándola en incertidumbre. La certeza despunta en ese interpretado pú-

blico que dice: «Todos tendremos que creer en ella alguna vez», enunciado acerca de la muerte que, como quien dice, no va dirigido a nadie y en el que, sin embargo, justamente se ve que el sentido de la muerte es que se trata de una posibilidad mía de ser. Esa certeza de que soy yo mismo el que va a morir es la certeza básica del propio *Dasein*, y un enunciado auténtico acerca del *Dasein*, mientras que el *cogito sum* no lo es más que en apariencia. En caso de que tales fórmulas aforísticas signifiquen algo en absoluto, el enunciado pertinente al ser del *Dasein* sería: *sum moribundus*, y no *moribundus* por estar gravemente enfermo o herido, sino que, sólo por ser, soy ya *moribundus —el* moribundus *es lo que antes que nada da su sentido al* sum.

La incertidumbre con la que el *Dasein* se encubre su originaria certeza de ser viene además a consolidarse gracias a que uno, como quien dice, calcula y determina que en ningún caso ahora —según la opinión general, que es como se suelen ver las cosas— hay por qué esperar la muerte. En cierto sentido se calcula la posible llegada de la muerte, pasando, sin embargo, por alto que esa *indeterminación*, el hecho de que la muerte pueda venirnos en cualquier momento, es inherente en esencia a la certeza de que va a venirnos. Esa indeterminación del cuándo vendrá supone en términos positivos la posibilidad de que venga en cualquier momento; no mitiga en absoluto la certeza de que va a venir, sino que es justo lo que antes que nada le confiere el acicate y el carácter de posibilidad permanente y extrema que es el *Dasein*. Estos dos rasgos, el que la muerte sea algo absolutamente cierto y el que esa certeza sea al mismo tiempo indeterminada, constituyen el modo de ser de esa posibilidad que es la muerte. *La muerte es la posibilidad extrema y, aunque indeterminada, sin embargo, cierta* que el *Dasein* tiene por delante de sí, y a la vez la posibilidad de la que el *Dasein* huye en la vida cotidiana, con lo que dicha posibilidad se vuelve ambigua. Eso quiere decir que la cotidianidad no tiene la relación-de-ser más verdadera y originaria para con la muerte, al no tener en cuenta, o al encubrirlo, uno de los caracteres de ser de la muerte, el de que la muerte es en cada caso siempre la mía.

b) La verdadera relación-de-ser del Dasein *para con la muerte*

Sólo se asume la verdadera posibilidad de ser de la muerte cuando la relación-de-ser para con dicha posibilidad es la de entenderla en cuanto certeza de mi ser, en particular, certeza que tiene el carácter de lo indeterminado y certeza del ser que es mía. Surge así la pregunta de si en el propio

Dasein hay alguna posibilidad de ser en la que el *Dasein* pueda lograr una relación-de-ser para con la muerte que resulte verdadera.

Señalaba antes que la relación-de-ser para con un posibilidad ha de ser de tal modo que deje estar la posibilidad en cuanto posibilidad, y no, pongamos, que lleve la posibilidad a su realización, causándome acaso la muerte mediante el suicidio. Mediante el suicidio, por ejemplo, lo que hago es renunciar a la posibilidad en cuanto posibilidad, que se convierte en justo lo contrario, esto es, en realidad. Lo posibilidad es lo que es cuando perdura, es decir, cuando sigue estando por delante la posibilidad. La relación-de-ser para con ella ha de ser tal que en ese ser para con la posibilidad de lo que se trate no sea de querer poseerla, en el sentido en que el ocuparse con el mundo apresenta y pone a su disposición aquello con que se ocupa. Por el contrario, el ser debe *adelantarse*[14] hacia la posibilidad, la cual debe seguir siendo lo que es, y no atraerla en cuanto presente[15], sino dejarla estar en cuanto posibilidad y ser de ese modo para con ella. En tal adelantarse hasta la posibilidad llego, como quien dice, a la cercanía más próxima a la propia posibilidad. Mas en ese acercarme, en ese intimar con ella, la posibilidad no se hace, digamos, mundo, sino que sigue siendo en todo momento más y más, y de modo más verdadero, sólo posibilidad. Esa posibilidad hasta la cual puedo adelantarme es en esencia y en un sentido extremo la mía. La posibilidad de irse de este mundo muriéndome, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, está caracterizada por el hecho de que en ella el mundo no está ahí más que en cuanto el en-qué *[das Worin]* que dejo. Al morir, el mundo no es sino lo que ya no tiene más que decir a mi ser propio, lo que el *Dasein*, en cuanto estar-siendo-en-el-mundo, precisamente deja atrás. En esa manera del estar-siendo-en-el-mundo que es el morir, el mundo es aquello de lo que el *Dasein* ya no depende; no es más que el puro en-qué del todavía-ser-por un momento.

Eso implica que la posibilidad extrema de la muerte es la manera de ser del *Dasein* como éste se ve *pura y simplemente devuelto a sí mismo*, y de modo tan absoluto que hasta el co-estar-siendo concreto deviene irrelevante. Por supuesto que al morir el *Dasein* sigue siendo en esencia estar-siendo-en-el-mundo y co-estar-siendo con los demás, pero el ser se traspone ahora directa y verdaderamente antes de nada en el «yo soy». En alguna manera sólo al morir puedo decir en términos absolutos «yo soy».

[14] *vorlaufen:* en sentido estrictamente no figurado, «adelantarse, correr hacia adelante». Gaos inventaba «precursar», cuando la noción es elemental y gráfica. Rivera, a quien sigo, vierte *Vorlaufen in die Möglichkeit* con «adelantarse hasta la posibilidad». En este caso se trata de *zur Möglichkeit;* por eso digo «hacia». *(N. del T.)*

[15] *Gegenwart:* «presente temporal, tiempo presente». *(N. del T.)*

La posibilidad extrema de la muerte en cuanto ser del *Dasein* en que es totalmente por sí mismo es algo que debe asumirse en el propio *Dasein*. Pero eso quiere decir que mientras el *Dasein* esté en la cotidianidad debe, saliendo de dicha cotidianidad, recogerse en la posibilidad más extrema del «yo soy». *El adelantarse hasta la muerte en todo momento del Dasein significa salir del uno y recogerse el Dasein, en el sentido de optar por sí mismo.*

§ 35. El fenómeno del querer tener conciencia y del ser culpable o deudor

Al optar por mí mismo en cuanto posibilidad mía, opto por mi ser. Mas esa posibilidad por la que opto al adelantarme hasta la muerte es una posibilidad cierta y, al mismo tiempo que cierta, indeterminada. El optar, pues, por sí mismo al adelantarse hasta la posibilidad debe llevar, siendo verdadero, a una relación-de-ser para con los rasgos característicos de la posibilidad; lo que quiere decir que se asume lo indeterminado de la muerte una vez se ha entendido en todo momento la posibilidad en cuanto posibilidad, es decir, cuando al haber optado por mí mismo estoy absolutamente *resuelto* [16]. Se asume, entonces, la certeza de dicha posibilidad cuando todo posible poder-ser mío diferente queda postergado; dicho de otro modo, cuando la resolución de la opción por uno mismo es tal que sólo de ella brota la posibilidad de cualquier acción concreta y determinada. El que, al adelantarse, el *Dasein* sea capaz de llegar a tan absoluta resolución quiere decir que, adelantándose hasta su muerte, el *Dasein* sabe hacerse responsable de sí mismo en un sentido absoluto. «Sabe» *optar por la condición de ser de sí mismo*, a saber, *por sí mismo* [17]. En dicha opción no se opta más que por el *querer tener conciencia* [18]. Es verdad que esa opción no tiene por qué llevarse a cabo únicamente mediante el adelantarse. El querer tener conciencia puede también realizarse de otras maneras, pero si lo que le interesa al *Dasein* es optar por sí, entendiéndose plena y claramente en su integridad, existe sólo esa única posibilidad del adelantarse hasta la muerte para optar por el *Dasein* en su propio ser, y no con vistas a los próximos dos días. *El adelantarse es optar por el querer tener conciencia.* El que actúa, no obstante, como ya lo dijo Goethe, carece siempre de conciencia. Y sólo puedo carecer verdaderamente de conciencia si he optado por querer tenerla.

[16] *entschlossen:* también Gaos y Rivera lo traducen por «resuelto». *(N. del T.)*
[17] Los dos últimos «sabe» son *kann:* literalmente, «puede». *(N. del T.)*
[18] *Gewissenhabenwollen: Gewissen* es el término con que la lengua alemana se refiere a la conciencia del bien y el mal, de la responsabilidad, es decir, a la conciencia moral. *(N. del T.)*

El que actúa carece de conciencia, es decir, resulta necesariamente *«culpable»* en el estar-con-otros, no en el sentido de que haya cometido alguna falta, sino que el *Dasein* es por sí mismo culpable por su co-estar-siendo con los demás actuando, aun cuando —y sobre todo en ese caso— no sepa que daña a otro o que lo destruye en su *Dasein*[19]. Al optar por querer tener conciencia opto al mismo tiempo por *hacerme culpable, deudor*. El modo de ser genuino del *Dasein* que corresponde a su posibilidad extrema y más propia (el estar-por-delante-de-sí-mismo más propio llevado a cabo por él mismo) es el mencionado adelantarse del querer tener conciencia, lo que supone también optar por el ser culpable, o deudor, esencial del propio *Dasein* en tanto que es.

§ 36. El tiempo es el ser en que el Dasein *puede ser su totalidad*

Mas el adelantarse hasta la posibilidad de ser más propia no es sino el ser del *llegar a ser* mío más propio. Ese ser culpable o deudor que se pone junto con él es el ser del *haber sido* más propio. El ser del haber sido es el pasado, de tal modo que en un ser tal yo no soy sino el *futuro* del *Dasein y de ese modo su pasado*. El ser en que el *Dasein*, en cuanto estar-por-delante-de-sí, puede ser verdaderamente su integridad es el *tiempo*.

No: el tiempo es, sino: el Dasein ocasiona[20] *su ser en cuanto tiempo.* El tiempo no es nada que esté ahí fuera en alguna parte y sea el marco de lo que acontece en el mundo; el tiempo tampoco es nada que esté bordonean-

[19] *schuldig:* significa tanto «culpable» cuanto «deudor, que debe (algo a otro, a los demás)». Aquí no acaba de quedar claro si es lo uno o lo otro; parece que no es «culpable» de nada concreto, pero tampoco se puede asegurar que no sea en absoluto «culpable». En cualquier caso, no hay que olvidar que en alemán en cierto modo son las dos cosas a la vez. También es cierto que, ontológicamente, parece que la culpa debería entenderse en cuanto deuda. Quizá haya, pues, que leer en lugar de los siguientes «culpable» *deudor. (N. del T.)*

[20] *Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein:* como se ve, el verbo, *zeitigt*, se deriva del substantivo, *Zeit*, que significa «tiempo». De ahí que tanto Gaos como Rivera opten por algún tipo de calco: «temporaciar», «temporizar». Desconozco lo que el primero pueda significar. Con respecto al segundo, Rivera explica en nota lo que se quiere que signifique, «desplegarse como tiempo, funcionar como tiempo». Creo que lo correcto no es tener que insuflar en el mero calco un significado que le es ajeno, sino reproducir en lo posible el significado, dejando la homonimia para mejor ocasión. Y *zeitigen* quiere decir «producir, ocasionar, dar lugar a...»; también «madurar». Ahora bien, Heidegger rechaza expresamente que el «llegar a fin» del *Dasein* sea «madurar», como maduran las frutas; luego, no parece muy razonable emplearlo para verter *zeitigen*. La idea que se quiere transmitir es la de «producir, crear, engendrar»; que connote algo temporal tenemos *ocasionar;* tampoco estaría mal «dar lugar a...», o, sobre esta expresión, «dar tiempo a...». *(N. del T.)*

do dentro en la conciencia, sino que es lo que hace posible el estar-por-delante-de-sí-estando-ya-en, es decir, el ser del cuidado.

El tiempo que conocemos y cuya cuenta llevamos en la vida cotidiana, mejor visto, no es sino el uno, al cual se abandona el *Dasein* en la cotidianidad. El ser en el estar-con-otros en el mundo, y eso quiere decir también descubrir-los-unos-con-los-otros el mundo en que estamos, es el ser del uno, un tipo determinado de *temporalidad*.

Los movimientos que se dan en la naturaleza y que definimos espacio-temporalmente, esos movimientos no transcurren «en el tiempo» como si transcurrieran «en» un tubo; se hallan, en cuanto tales, por completo desprovistos de tiempo. Acontecen «en» el tiempo sólo porque su ser queda descubierto en cuanto naturaleza pura y simple. Acontecen «en» el tiempo que nosotros mismos somos.

EPÍLOGO DE LA EDITORA

Las lecciones anunciadas con el título de *Historia del concepto de tiempo* las dictó Martin Heidegger, a razón de cuatro horas semanales, el semestre de verano de 1925 en la Universidad de Marburgo. El subtítulo rezaba: *Prolegómenos para una fenomenología de la historia y la naturaleza.* El plan era el siguiente (véase § 3):

Primera Parte: Análisis del fenómeno del tiempo y obtención del concepto de tiempo.

Segunda Parte: Exploración de la historia del concepto de tiempo.

Tercera Parte: Sobre la base de la primera y la segunda partes se elaborará el horizonte para la cuestión acerca del ser y acerca del ser de la historia y de la naturaleza en particular.

Sólo llegaron a presentarse la introducción que precedía a las tres partes principales y la primera parte. Por razón de su amplitud, la introducción ha pasado a llamarse en esta edición «Parte Preparatoria». Comprende los tres capítulos siguientes:

Capítulo primero: Origen e inicios de la investigación fenomenológica.

Capítulo segundo: La fenomenología: descubrimientos fundamentales, principio y explicación del nombre.

Capítulo tercero: La primera fase en el desarrollo de la investigación fenomenológica y la necesidad de que surja en ella misma y de ella misma una reflexión radical.

La Primera Parte, la única expuesta, ha pasado a llamarse en esta edición «Parte Principal». De ella, a su vez, sólo se elaboraron las dos primeras secciones, la segunda, ciertamente, de modo muy esquemático:

Sección primera: Descripción preparatoria del campo en que se pone de manifiesto el fenómeno del tiempo.

Sección segunda: Puesta al descubierto del tiempo.

Ya que Heidegger no llegó a presentar la cuestión central de la *historia del concepto de tiempo*, nos ha parecido oportuno a la hora de publicar las lecciones cambiar el título original por el de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo,* pues son dichos *Prolegómenos* los que se hallan elaborados y se presentaron.

El subtítulo —*Prolegómenos para una fenomenología de la historia y la naturaleza*— nos permite jalonar el círculo de cuestiones de las lecciones. Ahora bien, la «historia» y la «naturaleza» sólo pueden tratarse de la manera adecuada gracias a ese hilo conductor descubierto por Heidegger, cual es el *«tiempo»* o la *«temporalidad»*. Y «tiempo» significa *«temporalidad del Dasein»*. Estas lecciones de 1925 constituyen una versión previa de *Ser y tiempo*, aun cuando aquí todavía falte la temática verdadera de la temporalidad. Examinando esta versión previa, se puede comprobar cómo la significación de algunos de los conceptos es algo que sólo en el transcurso de la elaboración va quedando fijado unívocamente. Así, por ejemplo, en el manuscrito habla Heidegger del «estar descubierto del *Dasein*» y del «estar abierto del mundo». En los apuntes de Simon Moser tacha Heidegger «estar descubierto» para sustituirlo por «estar abierto» en el caso del *Dasein*, y anota al margen: «El estar abierto [1] en cuanto tal no es que descubra sólo a partir del estar descubierto, sino que es co-constituyente de éste. El estar abierto puede formarse, sí, pero porque es estar descubierto —nunca algo suspenso en el aire —ser de la investigación». (Moser, p. 329.)

La reflexión temática de Heidegger comienza con una caracterización de lo que es la situación de la filosofía y de la ciencia en la segunda mitad del siglo XIX, exponiendo el acontecimiento decisivo que marca su interpretación: la irrupción de la fenomenología entendida en cuanto investigación filosófica. Indaga los descubrimientos esenciales de la fenomenología, los de-

[1] Se trata de *Erschlossenheit:* como ya señalaba en su momento, el significado primero de *erschliessen* es también «descubrir»; de ahí que lo estuviera traduciendo por «alumbrar» hasta que Heidegger lo presentaba de modo explícito. De ahí esa aparente confusión —que en alemán *no* hay— de «el estar abierto [...] descubra...». *(N. del T.)*

fiende frente a ciertos malentendidos, para luego por su parte criticar el punto en que la fenomenología no satisface la exigencia propia de ir «a las cosas mismas». Heidegger no se conforma con exponer los descubrimientos esenciales de la fenomenología —la intencionalidad el sentido del apriori, la intuición categorial—, sino que se pregunta por lo que los hace posibles. La «Parte Principal» vendría a ser la investigación de esas condiciones de posibilidad. Resultaría erróneo pensar que la «Parte Preparatoria» sea sólo un resumen puramente histórico que serviría para caracterizar la fenomenología en cuanto tal y su condicionamiento histórico o para desacreditarla en favor del pensamiento propio, el cual ocuparía el centro de la reflexión. Lo que a Heidegger en todo momento le interesa es permitir que se comprenda la evolución de un problema (mejor dicho: de *su* problema), mostrar cómo de la fenomenología de Husserl y de Scheler tenía necesariamente que brotar la temática del ser y del *Dasein*, cómo la fenomenología albergaba en sí misma esa tendencia a la radicalización. Tomando al pie de la letra el planteamiento de la fenomenología y su máxima de ir «a las cosas mismas», da con los presupuestos últimos, no planteados porque no se han visto: la omisión de la cuestión acerca del ser de lo intencional y acerca del ser mismo. En un «análisis fundamental preparatorio» realiza Heidegger la transición de la posición-de-la-conciencia, de Husserl, a la analítica del *Dasein*, tal como luego se publicaría en *Ser y tiempo*.

Para la edición del texto se disponía del manuscrito de Heidegger, aún no transcrito, y de los apuntes de Simon Moser, en los que se encuentran añadidos del propio Heidegger y fueron autorizados por él. La transcripción mecanográfica del manuscrito la llevé yo misma a cabo. Los apuntes estenográficos de Simon Moser, que él mismo pasó a máquina, los revisó Heidegger siempre inmediatamente después, corrigiendo los errores que pudiera haber y añadiendo observaciones propias. Por otro lado, dispuse también de unas notas tomadas a mano, con términos clave, de la entonces alumna de Heidegger Helene Weiß, que únicamente me han servido para resolver algunas dificultades de lectura y comprobar las citas.

El manuscrito original comprende ochenta y ocho páginas numeradas, a las que hay que añadir hojas sueltas, anotaciones y suplementos, algunos relacionados a páginas concretas, otros que contienen palabras sueltas que son conceptos centrales o ideas clave. Las páginas tamaño folio del manuscrito original están escritas en apaisado, encontrándose en la parte izquierda texto que en algo así como sus tres cuartas partes lo componen frases completas con múltiples inserciones, no siempre desarrolladas, entre guiones; en la parte derecha de la página, gran número de anotaciones marginales, en su mayor parte a base de palabras clave.

En la preparación del texto para su publicación di preferencia en todos los casos al manuscrito. Los apuntes de Moser se emplearon únicamente, de acuerdo con las pautas marcadas por el propio Heidegger, en los casos en que en la exposición en clase se ampliaban ideas o se desarrollaban otras suplementarias, o al recapitularse se introducían conceptos o perspectivas nuevas, así como también a la hora de expresar en frase completa las anotaciones marginales y los añadidos del manuscrito que fueran sólo palabras clave. Hay que señalar una excepción: el manuscrito original no contiene el texto completo de las lecciones expuestas, sino que acaba en la «fábula de la *Cura*» (véase § 31 e). Que las lecciones no se acabaron de hecho ahí es algo que queda atestiguado por los apuntes tanto de Moser como de Weiß. Así pues, la «segunda sección» de la «Parte Principal» está tomada de los apuntes, autorizados por Heidegger, de Simon Moser.

En la medida en que se correspondía a lo que en las lecciones efectivamente se expuso, me he atenido estrechamente al plan dispuesto por Heidegger. He llamado simplemente a esa introducción que acabó siendo excesivamente larga «Parte Preparatoria», y a la Primera Parte, la única que quedó elaborada, «Parte Principal». La división en capítulos de la «Parte Preparatoria» se ha tomado también del propio Heidegger, así como los títulos de ambas secciones de la «Parte Principal». La división en parágrafos y demás apartados es cosa de la editora, pero se rotulan siguiendo siempre los usos lingüísticos de Heidegger, es decir, se trata de expresiones que en la mayoría de los casos se encuentran literalmente en el contexto correspondiente.

Por su ayuda en la preparación de este volumen tengo una deuda muy especial con el profesor Dr. Walter Biemel, así como con el profesor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Elfride Heidegger y Fritz Heidegger; asimismo con Bernd-Friedemann Schulze por su colaboración a la hora de cotejar el texto. A Eva-Maria Hollenkamp y a Klaus Neugebauer les agradezco su ayuda en la corrección de las galeradas.

PETRA JAEGER

GLOSARIO

Se presentan a continuación los términos del original que considero principales acompañados de aquellos castellanos que han servido para traducirlos. Los mencionados entre paréntesis son los que se desvían de lo que ha sido la norma, que es lo figura fuera del paréntesis. Se anotan en ocasiones las páginas en que el término aparece; en otros casos, sólo los lugares de especial importancia. Cuando hay alguna(s) nota(s) de traducción aclaratoria(s), se indica «n».

Abfall, Abfallen: defección, 353, 353ns.
Abgrund: fondo sin fondo, abismo, 364n.
abheben: resaltar (distinguir, destacar).
sich abschatten, Abschattung: matizarse, matiz, 65n.
Abstand: distancia, 282.
Abständigkeit: distanciamiento, 306.
als was: tal como, 45; en cuanto qué, 127, 186, 326, 338, 362.
Alltag, Alltäglichkeit: vida cotidiana, cotidianidad.
Aneignung: apropiación, 325, 331, 332.
angegangen, angehen: afectado, 318, 358; afectar, 318n.
Angewiesensein auf: depender de, 301n.; ser dependiente de, 318n.
Angst: angustia, 361n. ss.
Anschauung: intuición.
ansprechen: abordar, 326n.; abordar

Boden: suelo, 96n., 99n., 383n.; base, fundamento, 175n., 364n., 383n.
Bodenlosigkeit: falta de fundamento, 336n.

Charakter: rasgo (rasgo característico).

Da: aquí, 192n., 296n., 316n. (ahí, 238n.).
darben, Darbung: carecer, carencia, 370.
darstellen, Darstellung: exponer, presentar, representar, 111n.; presentación.
Dasein: 179n., 191n., 315n. (existencia, 151n.; ser esto, ser concreto, 192n.).
Dasein im Man: *Dasein* en el uno, 313n.
Diesseitigkeit: terrenidad, 392n.
Dinglichkeit: cosicidad, 59n.
Drang: impulso, 353, 369 ss.
durchschnittlich, Durchschnittlichkeit: normalmente, 190n., medianía, 307n.

echt: auténtico, 45n.
sich zu eigen haben: tenerse en propiedad, 353n.
eigentlich: verdadero/a, 16n., 224n., 227n.
Eigentlichkeit: propiedad, 193n.
Einebnung: nivelación, 307n.
Einfühlung, einfühlen: empatía, 296; empatizar, 303n. s.
Einklammerung: poner entre paréntesis, 131.
Einsicht: intelección, 73n., hallazgo, perspicacia, visión.

entdecken, Entdecktheit, Entdeckung: descubrir, estar descubierto, 316n.; descubrimiento.
Entfernung, Entfernen: (des)alejamiento, 281n.; desalejar, 285.
entlasten: descargar, 309n.
entschlossen, Entschlossenheit: resuelto, 397n.; resolución, 48.
Entsetzen: pánico, 360.
entweltlichen: desmundanizar, 230n.
erfahren: experimentar (averiguar, saber de).
erfassen, Erfassung: aprehender, aprehensión (comprender).
Erfragtes: lo que se pregunta 181n.; lo preguntado, 181n.
Erlebnis: vivencia.
erfüllen, Erfüllung: completar, compleción, 66n., 71ss.
erscheinen, Erscheinung: aparecer, lo que aparece, 110n. ss. (fenómeno, 157n.).
erschliessen: alumbrar, 16n., 204n., 263; abrir, 315n.
Erschlossenheit: estar abierto, 315n.
Erschrecken: susto, 359 s.
existenzial, Existenzial: existencial, 204n., 286n.
existenziell: existentiva, 271n.

Faktizität: facticidad.
Fallen: declinar, 353n.
fassen: captar y concebir, captar, concebir.
Ferne: lejanía, 282 ss.
Flucht: huida, 353 ss.
Frage, fragen: cuestión, preguntar, 122n.
Fragestellung: planteamiento (cuestionamiento).
freilegen: poner al descubierto (liberar, despejar, sacar a la luz).

freischwebend: que flota suspenso/a en el aire, 96n., 117; etéreo, 104n.
fundieren, Fundierung: fundar, fundamentación, 85n.
Furcht: miedo, 354 ss.
sich fürchten: tener miedo, 354 ss.

ganz, Gänze, Ganzsein, Ganzes, Ganzheit: íntegro, integridad, estar íntegro, todo, totalidad, 384n. ss.
Gefragtes: aquello por lo que se pregunta, 181n. ss.
Gegend: zona, 281n., 282n.
gegenständlich, Gegenständlichkeit: objetual, 38n., 75n.; objetualidad, 87, 91, 212.
Gegenwart: presente, 211n., 279, 396n.
Gegenwärtigung, gegenwärtigen, gegenwärtighaben: presentificación, 267n.; presentificar, 268n.; tener presente, 72n.
um (etwas) gehen: ir[le], 366n., 368n.; ir de, 369n. (importar, andar en torno a 307n.).
Gerede: hablilla, 174, 335n., 341 ss.
gestuft: de varios niveles, 85, 88; que se escalonan, 87; de varios grados, 205.
Gewähr: garantía, 185.
Gewesenes: lo sido, 266n.
Gewissen, Gewissenhabenwollen: conciencia, querer tener conciencia, 397n.
gleichursprünglich: cooriginario.
Grauen: horror, 360.
Grund: base, razón y fundamento, 170 s.; fundamento, fondo, 364n.
gründen in: fundar, basarse en.
Grundlage: base, fundamento.
Grundverfassung: constitución básica.

Hang: inclinación, 353, 369 ss.
heben, Hebung: realzar, realce, 89 ss.
herausheben: poner de relieve, destacar.
herausstellen: exponer.
hinsehen: mirar, 228n.
hin zu: adelante hacia, 371n. adelante, 371.
Hinsicht: mira.
Hinweis: alusión.
Horchen: estar a la escucha, 333.
Hören, Hörenauf, hörig sein: oír, 331 ss.; hacer caso, 332n.; sujeto a la voz, 332n.

In-der-Welt-sein: estar-siendo-en-el-mundo, 197n., 199n. (estar-en-el-mundo, 196n.).
In-Sein: estar-siendo-en, 197n. (estar-en, 196n.).
intendieren, Intention: intender, 189n.; intención, 67n.
interpretieren, Interpretation: interpretar, 80; interpretación, 176n.

je: siempre [= en cada ocasión].
jeweilig: ocasional 88n.; en cada ocasión, 192n.
Jeweiligkeit: ocasionalidad, 192n.

kommend: inminente, 357 s.
Kundgabe, kundgeben: lo que se manifiesta, 329; notificar, 81.

lassen: propiciar, 170n., 172n., 211n.; hacer que es dejar, 207n.
Leermeinen: mentar vacío, 62n. ss.
leibhaftda, Leibhaftigkeit: corporalmente-aquí, corporalidad, 62n.

Man: uno, 233n., 304n.
meinen: aludir, querer decir, considerar, mentar, pensar.
Merkzeichen: señal, 260n.
Mitdasein: 296, 298n.
Miteinandersein: estar-con-otros, 298n.
Miterschlossenheit: co-estar-alumbrado, 298n.
Mitsein: co-estar-siendo, 298n.
mitteilen, Mitteilung: comunicar (contar, 194), comunicación, 328n. s.
Möglichsein: ser-posible, ser-de-posiblidades, 373n.
Moment: factor, elemento.

Nächste: próximo, 188 ss.; inmediato, 188n., 281n. ss.
Nähe: cercanía, 281n. ss.
Nachweis: prueba, 71; comprobación, 85, 393.
sich nähern: acercarse, echarse encima/venirse encima, 357 s.
nivellieren: reducir, 16, 393.
Nurnochhinsehen: quedarse-sólo-mirando, 245, 275.

offenbar (machen), Offenbarung (hacer) manifiesto, 110n. s., 327; manifestación, 327.
Öffentlichkeit: publicidad, 308n. ss., 334 ss.
objektiv, objektivierend, Objektivität: objetivo, 38n., 75n.; objetivador, 79; objetividad, 91 s., 158 ss., 249 ss., 377.
Ort: lugar, 257, 282n.

Präsentation, präsentieren: presentarse, hacer presente, 91.
präsent, Präsenz: presente, 115, 132; presencia, 115, 232, 234n., 244.

real, Realität: real, 49, 50, 128n., ss., 268 ss.; realidad, 144n.
Rede, reden: discurso, 113n. s., 253, 266, 310-311, 327n. ss.; discurrir, 113n. s., 327n. ss.
reell, Reellität: real, 84n., 128n. s., 136; realidad, 136.
sichrichtenauf: dirigirse-a (enderezarse a, 121).
Rückziechen: vestigio, 266n.

Sache, sachlich, Sach: cosa, 16n., 37n., 60n.; asunto, 37n.; del asunto, 80; a/de/ la(s) cosa(s) 48n., 177n., 203n.
Sachfeld: campo de cosas, 16n., 71n., 103; campo de interés, 104 ss.
Sachgehalt: contenido, 45; contenido material, 94.
Sachhaltigkeit: contenidos, 60; contenido de cosa, 97, 101; contenido material, 267.
Sachlichkeit: saber, 337n.
Sachverhalt: estado de cosas, 19n., 73, 74n., 331.
Schein: apariencia, 202, 325.
Schicht: estrato, 158, 232, 250.
schlicht: simple, 39n., 54, 63 ss., 85, 175 (simple y directo, 48, 54, 64 s.; directa, 63 ss.).
schuldig: culpable, deudor, 398n.
Schweigen: callar, 334n. ss.
Seiendes: ente, 171n. (ser, 171n.; que es, 182n.).
Sein: ser.
Seinbei: estar-en, 200n., 203, 205, 361, 368.
Sein zur Welt: ser para con el mundo, 204.

Verhängnis: perdición, 353n.
vermeinen: pensar, 68n. s., 72 n., 138 (suponer, 336, 382).
vernehmen: percibir, 68n., 186n., 205, 228.
Versäumnis: omisión, 140, 147, 163, 278.
verschüttet, Verschüttung: sepultado o enterrado, 117n.; enterrado, 17, 116; sepultado, 265.
Verschwiegenheit: silencio, estar callado, 335n.
Verstehen: entender-de, 262n., 322 ss.
verstellen, Verstellung: enmascarar, 146, 174, 253, 325n., 342n., 351; enmascaramiento, 117n.
Verstümmelung: enmudecimiento, 21, 176.
vertraut (sein mit), Vertrautheit: (estar) familiarizado (tener intimidad), 198n.; familiaridad, 233n. s., 251.
Verwahrung, verwahren: conservación, 206, 325, n., 331; conservar, 206, 266, 335.
Verweilenbei: demorarse en, 200n., 345n.
verweisen auf, Verweisung: remitir a, 219, 230; remisión, 233n.
Verweltlichung: mundanización, 335n.
vollziehen: llevar a cabo (realizar, 160).
Vorhabe: haber previo, 190n., 374.
Vorhandensein, Vorhandenheit: estar ahí, 147n., 198n., 217, 243n.
vorkommen: presentarse, 128n., 198, 232, 258; tener lugar, 134; pasar, 213; existir, 298; aparecer ahí delante, 245.
Vorkommnis: acontecimientos, 128, 213.
vorlaufen: adelantarse, 396n. ss.
Vorsicht: mira previa, 374.
Vorstellen, Vostellung: representación, 51, 53 ss., 63, 81.
Sichvorwegsein: estar-por-delante-de-sí, 369n. ss.
Vorzeichen: indicio, 258n.

.

.

wahr: verdadero, 224n., 227n.
Wahrnehmung: percepción.
Wahrverhalt: estado-relación de verdad, 76n.
Weise zu sein: manera de ser, 193n.
Welt, Weltlichkeit: mundo, mundanidad, 368.
Weltanschauung: concepción del mundo, 187n.
Werk: trabajo, obra, 241n.
Werkwelt: mundo de(l) trabajo, 240 n.
Werkzeug: herramienta, 239.
Wiederholung: repetición, 173.
Wirklichkeit: realidad, 144n.
Wobei: aquello-en-lo-cual, 234.
Woraufhin: aquello sobre, 375n.; aquello según lo cual, 383.
Worin, Worinheit: en-qué, 211n., 213n., 258; aquello en que, 363.

Zeichen, Zeichenzeug: signo, útil-signo, 261n.
Zeigen, Zeigung: señalar, señalización 256n.
zeitigen: producir, ocasionar, 205n., 340n., 351; producir, 334; ocasionar, 351, 398n. (dar lugar, 170, 336; tener lugar, 212n.).
Zeitigung: producción, 205n., 337; ocasionamiento, 340n.
Zerfall: escisión, 353n. s.
Zeug: cosa-útil, 236, 239n. (útil, 261).
Zusein: ser, 193n.; que-ser, 193n.; haber de ser, 295.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:2571

Martin Heidegger

PROLEGÓMENOS PARA UNA HISTORIA DEL CONCEPTO DE TIEMPO



Martin Heidegger dictó unas lecciones con el título *Historia del concepto de tiempo* en el semestre de verano de 1925 en la Universidad de Marburgo. No obstante, como nunca llegó a presentar la cuestión central, y el subtítulo de las lecciones era *Prolegómenos para una fenomenología de la historia y la naturaleza,* a la hora de publicarlas pareció adecuado cambiar el título original por el de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo.* La reflexión temática de Heidegger comienza con una caracterización de lo que es la situación de la filosofía y de la ciencia en la segunda mitad del siglo XIX, exponiendo el acontecimiento decisivo que marca su interpretación: la irrupción de la fenomenología entendida en cuanto investigación filosófica. Indaga los descubrimientos esenciales de la fenomenología y los defiende frente a ciertos malentendidos, para luego por su parte criticar el punto en que la fenomenología no satisface la exigencia propia de ir "a las cosas mismas".

ISBN: 84-206-4774-8

Alianza Editorial

